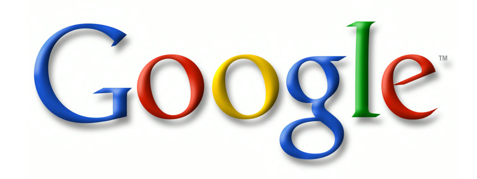
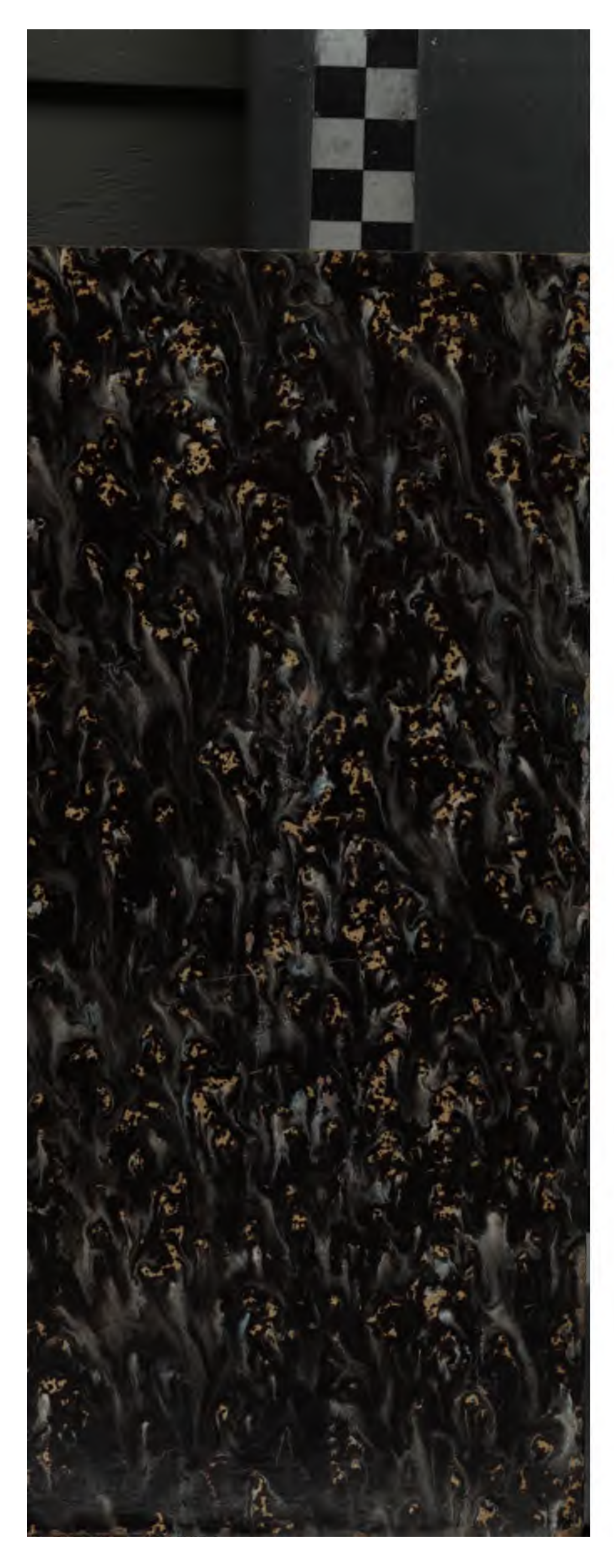
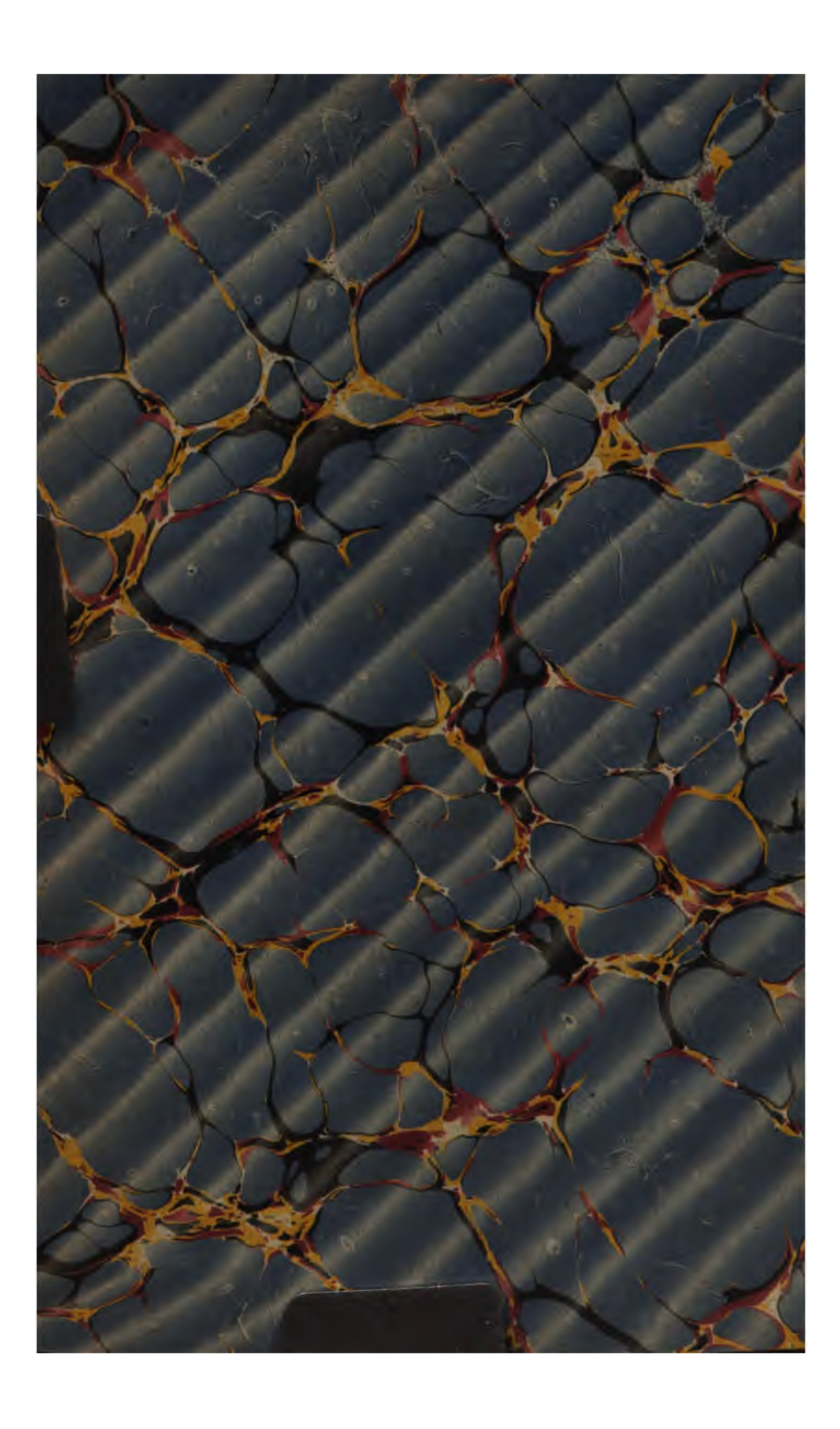
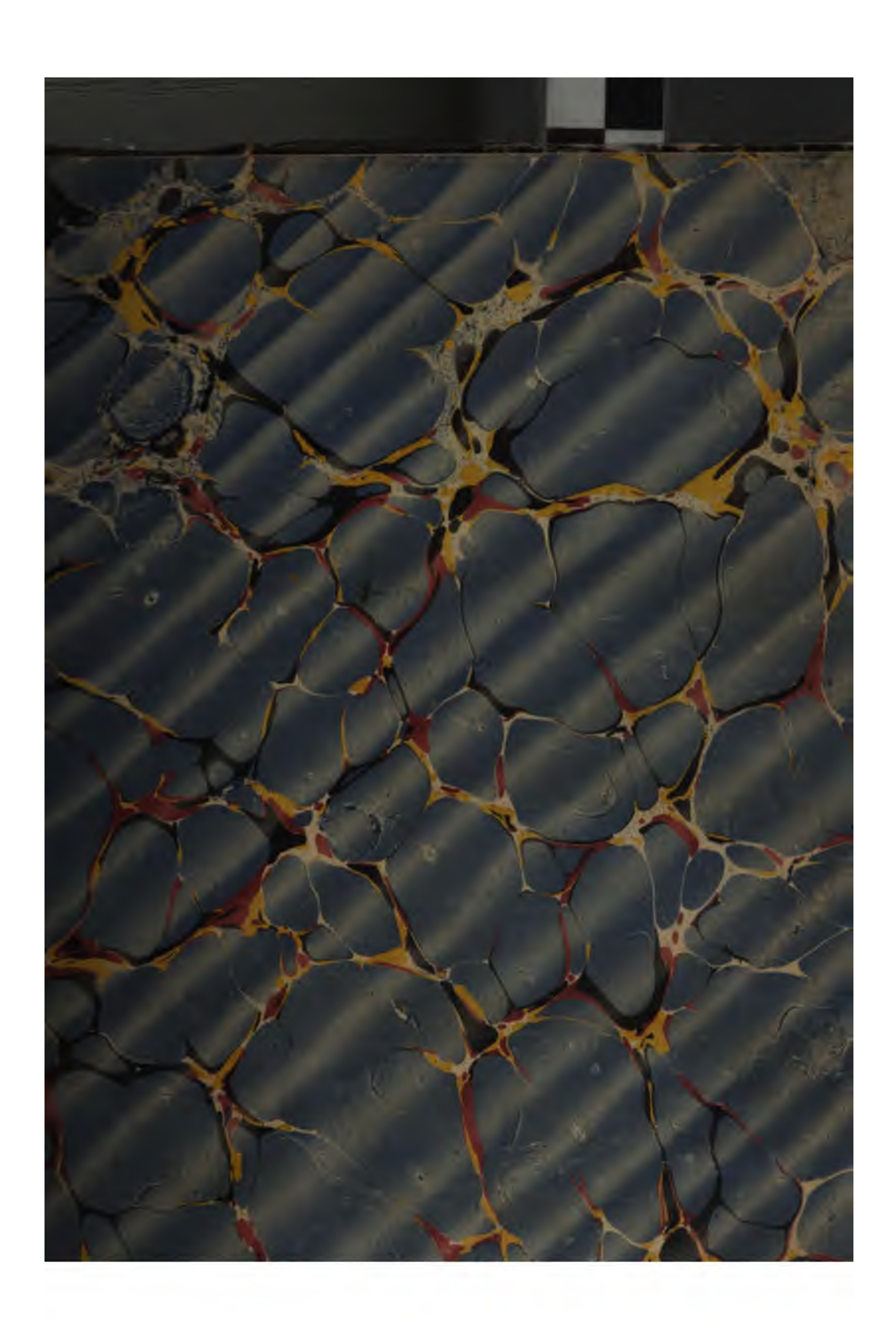








REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS. — IMPRIMERIE PAUL BRODARD

REVUE
PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

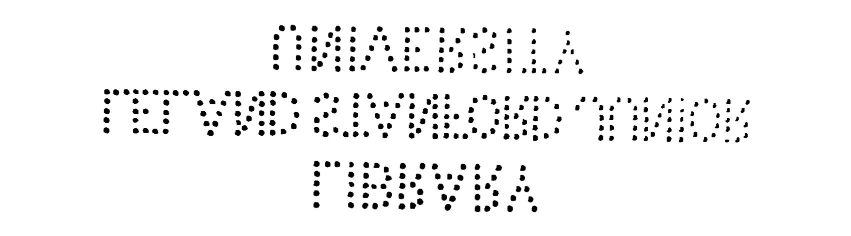
TH. RIBOT

DIX-SEPTIÈME ANNÉE

XXXIII

(JANVIER A JUIN 1892)

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
—
1892



LE PROBLÈME DE LA VIE

(*1er article.*)

I

Étudier les lois qui président aux phénomènes de la vie, c'est l'affaire des physiologistes. Chercher ce que peut bien être la vie en elle-même, comment on doit la comprendre, et comment les êtres vivants, suivant l'idée qu'on se fait de leur nature, peuvent prendre place au sein de l'existence universelle, c'est agir et penser en métaphysicien. De ces deux problèmes qui se posent d'eux-mêmes au sujet de la vie le premier est indépendant du second, mais le second, sans pouvoir se ramener au premier, s'y rattache pourtant en quelque manière. La métaphysique n'est pas la science, mais pourtant elle a dans la science son point de départ nécessaire, et, jusqu'à un certain point, son critérium. C'est que si, comme nous le pensons pour notre part, la métaphysique a, au fond, le même objet que la science, à savoir les faits, les choses, le concret, qu'elle traite à la vérité par une méthode tout autre que la méthode scientifique, elle a besoin de ne considérer que des faits vrais, et de tenir le plus grand compte des lois par lesquelles la science, avec sa méthode positive, rattache ces faits les uns aux autres. Voulant traiter métaphysiquement le problème de la vie, notre premier soin sera donc d'interroger la science physiologique, de lui demander tous les renseignements qu'elle pourra nous fournir avec certitude sur ce sujet, et ce sera seulement à partir du moment où elle nous fera défaut, mais toujours en nous appuyant sur elle, que nous entrerons dans la voie des hypothèses pour essayer de la dépasser, et pour donner par là au besoin métaphysique la satisfaction nécessairement précaire que pourtant il réclame impérieusement.

Toutes les lois qui président aux phénomènes vitaux peuvent se ramener à deux classes : les lois physico-chimiques et les lois morphologiques. Les premières déterminent les phénomènes qui se passent dans l'être vivant; les secondes, la forme et la structure de l'être vivant lui-même. La tendance des physiologistes, comme celle

des philosophes, a presque toujours été de subordonner l'une de ces deux catégories de lois à l'autre. De là sont nées deux doctrines opposées : le *vitalisme* qui, considérant les lois morphologiques comme primordiales, plaçait dans le vivant un principe formel capable de détourner au profit de ce vivant le cours naturel des phénomènes de la matière tel que l'eussent donné les lois physico-chimiques, capable, par conséquent, d'entrer en lutte avec ces lois et de les abolir; et le *matérialisme* qui, ne pouvant admettre d'infractions au déterminisme physico-chimique, et supposant, d'accord en cela, au fond, avec le vitalisme, que ce déterminisme doit être tout, sous peine de n'être rien, fait dériver la morphologie du vivant des lois générales de la matière.

Le vitalisme est une doctrine que la science condamne. Il ne nous appartient point d'entrer dans le détail des raisons sans réplique par lesquelles la science contemporaine a établi que la matière brute et la matière vivante ont même composition, et qu'aucune force ne saurait soustraire la seconde à l'action des lois absolues qui régissent la première : nous n'avons qu'à prendre acte, et à constater que le vitalisme n'a plus à venir en discussion.

Le matérialisme n'a pas contre lui, comme le vitalisme, la science positive, ou du moins, il ne l'a pas au même degré; il ne nie pas les droits de la science; il ne l'empêche pas d'exister, comme faisait le vitalisme; mais il constitue une hypothèse que la science ne vérifie pas, qu'elle ne suggère pas, et même à laquelle elle répugne absolument; en quoi l'on peut dire qu'il est antiscientifique. La physiologie, en effet, reconnaît à l'être vivant comme lui appartenant en propre, cinq caractères principaux, qui sont : 1° l'organisation; 2° la génération; 3° l'évolution; 4° la nutrition; 5° la caducité, la maladie et la mort[1]. Comment comprendre que les lois physico-chimiques puissent déterminer chez les êtres vivants de tels caractères? Qui dit organisation, par exemple, dit un plan donné d'avance, et conformément auquel doivent s'ordonner les phénomènes dont l'ensemble constitue la vie. Mais les lois physico-chimiques sont aveugles et brutales : là où elles règnent seules, au lieu d'un ordre et d'un concert, il ne peut y avoir qu'incohérence et chaos. La génération, l'évolution, la nutrition se comprennent de même lorsqu'on les rattache à l'idée d'un plan organique, mais l'action des lois physico-chimiques ne suffirait pas à les expliquer; et, ce qui le prouve bien, c'est que dans les corps bruts, sur lesquels ces lois règnent seules, on ne rencontre jamais aucun de ces caractères. Du

1. Voir Cl. Bernard, *Leçons sur les phénomènes de la vie*, t. I.

reste, les matérialistes les plus décidés ont reconnu la nécessité d'admettre dans les organismes une loi formelle, qui ramène à l'unité la multiplicité indéfiniment diffuse de leurs phénomènes élémentaires. « La conception de la nature, nous dit Lange, a tellement besoin d'un élément formel primitif, que cet élément est admis par Carl Vogt lui-même. Avec une précision que nous ne sommes pas habitués à rencontrer chez lui, cet écrivain, dans ses *Tableaux de la vie animale*, après avoir expliqué comment les premières formes reconnaissables de l'embryon sortent de l'agglomération cellulaire du vitellus de l'œuf, déclare que « ce n'est qu'avec l'apparition de la forme qu'est donné ici encore l'organisme comme individu, tandis qu'auparavant existait seulement la matière informe [1] ». Et Lange ajoute que « cette proposition de Carl Vogt le rapproche beaucoup d'Aristote ». Il est vrai que les matérialistes, pour ne pas se voir contraints d'abandonner tout à fait leur thèse favorite, prétendent faire dériver les lois morphologiques des propriétés de la matière; mais peu importe pour le moment. Il nous suffit qu'ils les reconnaissent comme autonomes par rapport aux lois physico-chimiques, et comme irréductibles à ces dernières; car cette irréductibilité est la seule chose que nous ayons en vue à présent. Voici donc, en définitive, ce que la science nous apprend au sujet des conditions générales d'existence des êtres vivants. Dans un vivant, tous les phénomènes obéissent rigoureusement aux lois physico-chimiques de la matière; mais, de plus, ils subissent l'action coordonnatrice de certaines lois formelles différentes des premières, et dont l'objet est de réaliser cette unité par laquelle seule la matière vivante se distingue de la matière brute. Il reste maintenant à rechercher comment l'accord de ces deux séries de lois peut se comprendre. Il ne semble pas que la science positive puisse, dans cette question, nous prêter aucun secours; son rôle est terminé après qu'elle a reconnu l'existence de deux séries de lois et leur irréductibilité. Mais il est des savants qui se hasardent parfois sur le terrain de la métaphysique; et même il n'en est guère qui sachent se garder complètement de ce genre d'ambition. Comme ce sont, pour la plupart, des esprits très positifs, il y a toujours grand profit à s'initier à leur manière de voir, lorsque soi-même on craint les chimères. Nous allons donc, abandonnant la science, mais non pas les savants, demander à ceux-ci comment, à leur avis, pourrait se résoudre le problème métaphysique qui nous intéresse.

Parmi tous les savants, celui qui a le mieux compris la vérité

1. *Histoire du matérialisme*, t. II, p. 276.

scientifique du dualisme des lois de la vie, et qui a le plus contribué à les faire admettre, c'est Cl. Bernard. C'est donc Cl. Bernard que nous devons consulter en premier lieu. On peut dire que le dualisme dont nous parlons a été la préoccupation dominante de l'éminent physiologiste pendant toute sa vie : il y revient sans cesse dans ses principaux ouvrages; *ni vitalisme, ni matérialisme*, voilà en quelque sorte le dernier mot de son système physiologique. Pourtant, s'il est d'une fermeté absolue sur l'affirmation du dualisme même, il faut reconnaître que sa pensée devient assez vague et obscure lorsqu'il en vient à se demander comment les lois morphologiques peuvent avoir action sur les phénomènes de la vie sans rompre en rien le déterminisme des lois physico-chimiques. Il admet un *plan organique*, mais non pas une *intervention* active de quelque principe vital. « La seule force vitale que nous pourrions admettre, dit-il, ne serait qu'une sorte de force législative, mais nullement exécutive. » Et il ajoute : « *La force vitale dirige des phénomènes qu'elle ne produit pas; les agents physiques produisent des phénomènes qu'ils ne dirigent pas*[1]. » Mais comment comprendre qu'une puissance législative, qui n'est exécutive en rien, puisse se faire obéir? Comment comprendre que la force vitale dirige des phénomènes sans concourir en rien à leur production, et que les agents physiques produisent des phénomènes sans déterminer en rien leur direction? De pareilles assertions ne nous ramèneraient-elles pas tout droit à cette thèse de Descartes, aujourd'hui condamnée, qu'il est possible de changer la direction d'un mouvement sans produire soi-même du mouvement? Il semble donc que Cl. Bernard, en essayant de concilier deux nécessités opposées, n'ait réussi qu'à mettre en évidence leur hostilité irréductible. Pourtant il faut bien qu'un accord s'établisse entre elles. Ce qui rend la difficulté insoluble pour Cl. Bernard, c'est évidemment la supposition implicitement faite par lui que le vivant, en imposant à son propre corps la forme organique, et surtout en s'assimilant des corps étrangers par la nutrition, donne à toute cette matière sur laquelle son action s'exerce des directions et des impulsions qu'elle n'avait pas par elle-même. Cette manière de voir certainement défectueuse s'accuse de la façon la plus nette dans un curieux passage de l'*Introduction à la médecine expérimentale* où l'auteur compare l'action du principe organisateur sur les phénomènes physico-chimiques de la nature à une force « qui va chercher dans une boîte des lettres qui y sont confondues pêle-mêle, pour exprimer les pensées ou les mécanismes les plus divers[2] ». Dans un

1. *Leçons sur les phénomènes de la vie*, t. I, p. 51.
2. P. 162.

autre ouvrage composé plus tard, et à une époque où sa pensée sur ce point avait évolué sans doute, Cl. Bernard parle autrement : l'idée organique n'est plus pour lui une *force*, mais une *loi morphologique*. C'est une *consigne* que la nature répète indéfiniment, « et dont l'origine se perd dans un inaccessible lointain, au sein de la cause première, de même que la matière brute et ses lois constitutives [1] ». La pensée de l'auteur est exprimée, à coup sûr, plus correctement sous cette dernière forme que sous la précédente; mais la difficulté que nous signalons demeure exactement la même : car on ne comprend pas comment une loi pourrait, mieux qu'une force, imprimer aux phénomènes une forme que leur nature primitive ne comportait pas, et cela, sans porter atteinte en aucune manière au déterminisme qui les régit. La doctrine de Cl. Bernard sur ce point paraît donc insuffisante. Toutefois, l'éminent physiologiste la complète de la manière la plus heureuse lorsqu'il écrit, par exemple, ceci : « Pour nous, la vie résulte d'un conflit, d'une relation étroite et harmonique entre les conditions extérieures et la constitution préalable de l'organisme. Ce n'est point par une lutte contre les conditions cosmiques que l'organisme se développe et se maintient; c'est tout au contraire par une adaptation, un accord avec celui-ci.... L'être vivant fait partie du concert universel des choses, et la vie de l'animal, par exemple, n'est qu'un fragment de la vie totale de l'univers [2]. » Voilà évidemment la vérité, et l'on peut regretter seulement que Cl. Bernard n'ait pas insisté davantage sur cette idée, et ne l'ait exprimée qu'en passant, comme si lui-même n'y attachait qu'une médiocre importance. Il y a un moyen, mais un seul, d'expliquer la vie sans sacrifier ni le déterminisme absolu des lois physico-chimiques, ni la réalité du principe d'organisation, c'est d'admettre que, si un élément venu du dehors et entrant dans un corps vivant, s'adapte aux lois morphologiques par lesquelles ce corps subsiste, c'est qu'avant d'y entrer il y était adapté déjà, et que l'existence d'un être organisé quelconque implique une adaptation de la matière cosmique universelle aux conditions d'existence de cet être. Mais comment comprendre une adaptation de ce genre? D'où vient-elle? A qui l'attribuer? Évidemment, ce ne peut être qu'à cet être lui-même, au principe d'organisation qui est en lui. En même temps donc qu'il organise le propre corps du vivant, ce principe, quel qu'il soit d'ailleurs, doit ordonner au profit de ce même vivant la matière totale, de telle sorte que ce vivant puisse se mouvoir, se nourrir, subsister en un mot, au sein de cette matière, sans rupture aucune

1. *Leçons sur les phénomènes de la vie*, t. I, p. 337.
2. T. I, p. 67.

des lois physico-chimiques qui la gouvernent. Mais ces deux actions exercées, l'une sur la matière du corps propre, l'autre sur la matière extérieure, ne sont pas différentes l'une de l'autre; et si la première mérite le nom d'action organisatrice, il n'y a aucune raison pour refuser ce nom à la seconde qui lui est toute semblable, ou plutôt, qui se confond avec elle. Or une matière sur laquelle s'exerce la force organisatrice et vitale d'un vivant fait partie intégrante du corps de ce vivant : d'où cette conséquence que le corps d'un vivant quelconque c'est l'univers lui-même, en tant que l'univers est ordonné par rapport à ce vivant, et de manière à lui rendre l'existence possible. Quant à ce que nous sommes habitués à considérer comme le corps propre de ce vivant, c'est simplement, en quelque sorte, le noyau et le point central à partir duquel le vrai corps, nous voulons dire le corps universel, va s'irradiant dans l'infinité de l'espace.

Du reste, il va sans dire que nous n'entendons nullement prétendre par là que la distinction qu'établit chaque homme, et certainement même chaque animal, entre son propre corps et les corps extérieurs, soit purement factice et sans aucun fondement. Cette distinction est au contraire légitime et nécessaire pour une multitude de raisons, celle-ci par exemple : que c'est dans les limites du corps propre que s'exerce d'une manière immédiate ce par quoi nous nous connaissons, et nous nous opposons au reste de la nature, à savoir, notre pouvoir de sentir et de mouvoir. Surtout cette distinction apparaît comme bien fondée lorsque l'on considère que le corps d'un animal est organisé essentiellement par rapport à lui, tandis que le reste de la nature est organisé par rapport à lui sans doute, mais aussi par rapport à tous les autres animaux, et même par rapport à une infinité d'autres êtres encore.

Même avec cette restriction dont la légitimité apparaît suffisamment, il est probable que la thèse que nous soutenons ici sera traitée de paradoxale. Ce n'est pourtant pas qu'elle soit nouvelle, car on la retrouve dans Spinoza, dans Leibniz, dans Kant, et, d'une manière générale, dans tous les systèmes fortement pénétrés de l'unité fondamentale de la nature universelle. Mais ne parlons pas d'autorité. Si elle s'impose, à notre avis, c'est uniquement parce qu'elle est la seule conciliation possible entre deux vérités également certaines, le caractère absolu du déterminisme physico-chimique, et la nécessité où l'on est de faire appel, pour expliquer la constitution des êtres vivants, à des principes étrangers à ce même déterminisme. Elle est nécessaire à ce titre, et, si elle est nécessaire, il doit être permis de la tenir pour bien fondée.

Nous venons de voir comment le principe organisateur d'un corps vivant peut exercer une influence réelle sur la matière dont ce corps est formé sans troubler en rien l'action des lois physico-chimiques; il nous faut maintenant rechercher ce qu'est ce principe lui-même, et quelle idée on peut s'en faire. Cl. Bernard parle d'une *idée organique*. Cette expression est aussi juste que précise, si Cl. Bernard entend seulement dire par là — et c'est effectivement sa pensée — que l'être vivant réalise dans la contexture de son corps un certain ordre, comme s'il se conformait à un plan idéal donné d'avance. Quant à prétendre que ce plan, dont la conception ne réside nulle part, agit effectivement pour provoquer sa réalisation par la matière, c'est être dupe des mots et de l'imagination. L'idée organique est un caractère que prend l'être vivant quand il est constitué; ce n'est pas la cause qui le constitue : or c'est une cause que nous recherchons ici.

Cl. Bernard, avons-nous dit, parle encore d'une loi qu'il appelle *morphologique*, qu'il oppose à la loi physico-chimique comme un contraire à son contraire, et à laquelle il attribue, comme à cette dernière, une influence efficace sur les phénomènes de la vie. Nous voici cette fois en présence d'une explication positive de la nature formel e chez les êtres vivants. Mais cette explication est-elle admissible? Cl. Bernard suppose que la forme inhérente aux différentes catégories d'êtres vivants, suivant les espèces auxquelles ils appartiennent, passe des uns aux autres par le fait de la génération. C'est là méconnaître ce principe fondamental, auquel Cl. Bernard avait paru disposé à se rallier, que l'existence de chaque vivant se confond avec l'existence universelle, et par suite, se condamner, soit à donner aux lois morphologiques une action qui détruise le déterminisme physico-chimique, et à retomber dans le vitalisme, soit à nier ces lois au moment même où on les affirme, en soustrayant complètement les phénomènes à leur influence. Si, comme nous le croyons incontestable, le corps de chaque vivant c'est l'univers tout entier, il est clair que la génération ne peut être qu'une apparence, très bien fondée sans doute, mais à laquelle on aurait tort de rattacher les lois fondamentales de la réalité elle-même. Puis, que de difficultés à voir dans la transmission de la forme vitale de l'ascendant au descendant l'expression d'une loi *sui generis* de la nature! Une loi doit être universelle et nécessaire, ou bien elle n'est plus une loi, mais un simple fait contingent. Comment comprendre alors la variabilité des espèces, laquelle est pourtant incontestable, du moins dans de certaines limites? Comment comprendre qu'il y ait des anomalies et des monstres? Comment comprendre même que,

l'action de ces lois se relâchant sans doute, l'organisme du vivant aboutisse fatalement à la décrépitude et à la mort?

Ajoutons qu'une loi, si fondamentale qu'elle soit, suppose toujours avant elle une nécessité qui la fonde elle-même. On pense généralement que le déterminisme physico-chimique a son principe dans le mécanisme universel : voilà qui est bien; mais où sera pour la loi morphologique le principe qui la fonde, et duquel elle peut se déduire? Si l'on veut tenir compte tout ensemble des enseignements de l'expérience et des exigences de la raison, il faut renoncer définitivement à l'idée d'une loi morphologique. Une loi est quelque chose de trop abstrait et de trop brutal pour expliquer la mobilité, la variété, l'indétermination relative des formes de la vie. Il faut ici recourir à l'idée de quelque chose de plus souple, et en même temps de plus concret, que ne peut être ce que l'on appelle proprement une loi. Ce quelque chose l'expérience psychologique nous le fait bien connaître, c'est la tendance, l'appétit, le désir. Nous voici donc ramenés à chercher dans l'ordre mental le principe de la nature formelle des êtres vivants. Nous aurons, en le faisant, à nous garder du vitalisme; mais la chose sera facile, à la condition de demeurer fidèle à notre doctrine de l'organisation totale de l'univers par chaque être vivant.

Du moment où le principe de la morphologie vitale est reconnu de nature psychologique, deux hypothèses sont possibles au sujet de ce principe : ou bien l'on attribuera la coordination qui se manifeste entre les éléments matériels d'un corps vivant à l'action d'un être métaphysique qui, suivant les uns, sera l'âme pensante elle-même, et suivant les autres, aura une existence à part de cette âme; ou bien on placera dans la matière elle-même une tendance à s'organiser spontanément. Les raisons qu'on peut faire valoir en faveur de cette dernière opinion contre la première sont très nombreuses et très fortes. Nous ne les énumérerons pas toutes, mais nous en rappellerons une qui, ce nous semble, peut suffire. Il faut admettre nécessairement, ou bien que les éléments du corps vivant sont absolument bruts et inertes, ou bien au contraire qu'il y a en eux de la spontanéité et des tendances. S'ils sont bruts, il est impossible que le principe spirituel dont on nous parle ait sur eux la moindre action; car s'imaginer qu'un esprit puisse mouvoir une masse inerte comme est l'atome d'Épicure, est une puérilité et un non-sens : dès lors, l'hypothèse que l'on fait devient inutile. S'ils possèdent une activité spontanée, cette hypothèse est inutile encore, puisque, du moment où l'on attribue des tendances aux éléments du corps organisé, il n'y a plus aucune raison pour refuser d'admettre que ces tendances

ont pour objet précisément la réalisation de l'ordre et de la corrélation desquelles l'organisation résulte. On objectera peut-être à cela que, pour produire un organisme, des tendances ne suffisent pas, qu'il faut de plus une idée pour diriger ces tendances; parce qu'autrement, étant aveugles, elles iraient à l'aventure. Nous n'avons pas à nous expliquer ici sur cette question des rapports de l'idée avec la tendance : c'est un point qui viendra plus tard en discussion. Contentons-nous pour le moment de faire remarquer que l'idée, si tant est qu'il y ait idée, ne saurait, pas plus que la tendance, mouvoir et gouverner du dehors les éléments du corps organisé futur; car enfin, si l'idée est nécessaire pour diriger la tendance, il faut bien admettre que le même sujet qu'anime la tendance conçoit l'idée. Donc l'idée, pas plus que la tendance, ne rend nécessaire et ne justifie l'hypothèse d'un être spirituel distinct du corps et présidant à son organisation.

Il reste pourtant une difficulté encore, c'est qu'on ne voit pas comment il serait possible de douer de tendances une matière dont les lois physico-chimiques seraient des lois ultimes; mais la réductibilité de ces lois aux lois plus fondamentales du mécanisme lève cette difficulté. Si les seuls phénomènes élémentaires sont des mouvements, on comprendra très bien que ces mouvements ayant nécessairement des directions, et supposant, comme l'a montré Leibniz, l'exercice d'une force qui fait passer le mobile d'un point de l'espace à un autre, il doive y avoir dans la matière élémentaire des appétitions vers des fins déterminées. Ainsi, l'organisation de la matière ne devient intelligible que pour qui la reconnaît soumise aux lois du mécanisme; et réciproquement, quiconque admet le mécanisme universel doit admettre aussi qu'il y a dans la matière le principe d'une organisation au moins rudimentaire. Par conséquent, en définitive, l'univers des corps nous apparaît soumis à deux lois qui s'accordent entre elles, qui s'impliquent l'une l'autre, et qui, agissant de concert, organisent la matière cosmique sous une infinité de formes corrélatives entre elles, qui sont les vivants particuliers, la loi des causes efficientes ou du mécanisme, et la loi des causes finales.

Cette conception est belle assurément. On ne peut pas dire qu'elle soit scientifique, car la science ne mènerait pas si loin; mais elle est l'interprétation métaphysique la plus immédiate et la plus naturelle que l'on puisse donner de cette double et incontestable vérité scientifique, que les corps vivants sont soumis d'une manière absolue aux lois générales de la nature physique, et qu'il y a dans ces corps une unité formelle dont les lois de la nature physique ne permettent pas de rendre compte. Une circonstance ajoute encore à son auto-

rité, c'est qu'elle peut revendiquer le patronage du plus grand métaphysicien des temps modernes : non pas que Leibniz y soit arrivé par la voie que nous venons d'indiquer, et en s'appuyant sur la science physiologique alors encore à son berceau : c'est par la seule puissance des idées qu'il sut s'élever jusque-là. Mais un tel accord de la métaphysique totalement *a priori* et de la métaphysique appuyée sur la science expérimentale ne peut qu'accroitre le prestige du système auquel toutes deux aboutissent. Vouloir ébranler un édifice si bien fondé paraîtra téméraire, et l'est peut-être en effet. Pourtant nous ne pouvons nous empêcher d'être convaincu que les deux assises sur lesquelles il repose, le mécanisme et la finalité, sont l'une et l'autre ruineuses. Nous allons essayer de le démontrer, en commençant par le mécanisme.

II

Le mécanisme, avons-nous dit, peut servir de base à une conception de la vie qui paraît très satisfaisante. Mais une thèse philosophique ou scientifique ne se justifierait pas suffisamment par le besoin qu'on en a, et par les services qu'elle rend. Il doit y avoir, et il y a effectivement, en faveur du mécanisme, des arguments directs. Ce sont ces arguments que nous devons examiner.

Voici d'abord une raison d'ordre métaphysique : « Le mécanisme de la nature, a-t-on dit, est, dans un monde soumis à la forme du temps et de l'espace, la seule expression possible du déterminisme de la pensée [1] ».

Cette raison ne nous paraît pas décisive. En effet, le *déterminisme de la pensée* veut dire ici cette unité de l'existence universelle qui fait que tous les phénomènes peuvent entrer, sinon en fait, du moins en droit, dans une seule et même pensée, parce qu'ils ne forment, pris tous ensemble, qu'un seul et même univers. Or l'unité prise en ce sens nous y tenons, pour notre part, autant qu'il est possible d'y tenir; mais peut-être n'est-il pas nécessaire pour l'assurer de la faire résulter d'un concours de phénomènes reliés entre eux par des lois d'un déterminisme inflexible, auquel cas, en effet, le mécanisme serait peut-être inévitable : nous espérons même pouvoir montrer bientôt que ce n'est pas à un concours, ni à une corrélation de tous les phénomènes entre eux, qu'est due l'unité de l'univers.

Sur un autre point encore il y aurait, ce nous semble, d'importantes réserves à formuler au sujet de l'argument que nous venons

1. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, p. 63.

de rapporter. On nous dit que le mécanisme est une conséquence nécessaire de la nature du temps et de l'espace. Sans doute, nous accorderons bien que ce qui unit l'un à l'autre le temps et l'espace, ce qui en fait deux lois différentes d'un seul et même monde, ce qui forme en quelque sorte leur ligne de pénétration réciproque, c'est le mouvement : d'où résulte cette conséquence que, si le temps et l'espace sont les éléments premiers et irréductibles de tous les phénomènes, le mouvement est lui-même le phénomène fondamental, et celui duquel tous les autres procèdent. Mais il reste à savoir si c'est de temps et d'espace que les phénomènes sont constitués, ou, ce qui revient au même, si c'est en temps et en espace qu'ils se résolvent, lorsqu'on cherche à les ramener à la simplicité de leurs éléments premiers. Or c'est certainement le contraire qui est le vrai, quoi qu'en ait dit Descartes; et, sur ce point, nous en appellerons à Leibniz lui-même. Pour ce qui regarde en particulier l'espace, on peut dire qu'il est la forme universelle et nécessaire de la nature corporelle, mais non pas qu'il en est le fond ultime et la substance. La même chose est vraie à l'égard du temps. Par conséquent, le mouvement non plus n'est pas le phénomène élémentaire auquel tous les phénomènes se réduisent. L'argument que nous venons de rappeler, très naturel chez Descartes, se comprend beaucoup moins, ce semble, chez Leibniz et chez les philosophes qui s'inspirent de sa doctrine en cette question.

On fait valoir aussi en faveur du mécanisme des raisons d'ordre scientifique La première, et peut-être la plus importante de toutes, c'est le fait incontestable que la physique et la chimie tendent de plus en plus à devenir déductives d'expérimentales qu'elles étaient à leur origine ; et que de plus en plus la nature apparaît comme régie par des lois rationnelles et mathématiquement déterminables. Mais, tout d'abord il importe de signaler dans les conséquences qu'on tire de ce fait une grave confusion d'idées. Qu'effectivement la science substitue à toutes les apparences purement sensibles comme la couleur, la chaleur, etc., la considération de réalités intelligibles qui sont des mouvements, on ne peut le nier; mais il faudrait savoir comment, et à quel titre, elle traite ces mouvements. Or c'est à titre de quantités, de durées, de vitesses, de formes, toutes choses abstraites, qui sont des propriétés du mouvement, mais non pas le mouvement lui-même. C'est ainsi qu'on a pu trouver l'équivalent mécanique de la chaleur, et qu'on trouvera probablement un jour ceux de la lumière et de l'électricité ; que l'on a calculé le nombre et la vitesse des vibrations éthérées qui donnent lieu en nous à telle sensation de couleur, etc. Mais est-ce là l'explication mécanique des

phénomènes de chaleur, d'électricité, de lumière? Est-ce même un premier pas dans la voie qui y conduit? Nullement. A la vérité, c'est un immense avantage pour la science de pouvoir traiter comme des quantités et soumettre au calcul des phénomènes qui, au premier abord, semblaient y être absolument réfractaires; mais autre chose est pouvoir exprimer en quantité de mouvement la chaleur que dégage un corps, autre chose déterminer et calculer les mouvements mêmes par lesquels cette chaleur est produite. Or c'est ce second problème que l'on suppose toujours résolu, ou près de l'être, quand on nous parle de rendre compte des phénomènes sensibles par la mécanique moléculaire; et c'est le premier seul qu'on a résolu effectivement. On ne cesse de mettre en avant les triomphes qu'a remportés la mécanique céleste pour prouver la possibilité de la mécanique moléculaire. Soit, mais, si la mécanique céleste a remporté ces triomphes, c'est qu'elle avait prise sur les masses mues elles-mêmes, et qu'elle traitait leurs mouvements d'après les lois de la mécanique abstraite. Que la mécanique moléculaire aspire à suivre une route si glorieusement tracée, rien de plus naturel; mais il ne faudrait pourtant pas se bercer d'illusion; et il n'y a rien qu'illusion pure à s'imaginer que le problème de la mécanique moléculaire a fait un pas en avant, parce que l'on a réussi à déterminer l'équivalent mécanique de la chaleur.

La mécanique moléculaire est possible en soi, dira-t-on, puisque la mécanique céleste s'est constituée. Nous l'accordons : il est certain que la mécanique moléculaire existe en droit, sinon en fait, dans la mesure et au sens où la mécanique céleste existe; mais ceci est autre chose que l'argument précédent. Nous sommes maintenant en présence d'un argument nouveau, qui est un argument d'analogie : il y a une mécanique des molécules et des atomes, comme il y a une mécanique des astres. Voyons donc ce qu'est la mécanique des astres, et si elle autorise les ambitions qu'elle a fait naitre. Ces ambitions sont grandes. Tout le monde connaît, par exemple, le discours fameux où Du Bois-Reymond pose comme « un but suprême que jamais l'esprit humain ne pourra atteindre, sans qu'il soit incapable de le comprendre, l'entière connaissance de la mécanique totale »; et où, comme conséquence, reprenant une proposition de Laplace, il déclare que « une intelligence qui, pour un très court moment donné, connaitrait la position et le mouvement des atomes de l'univers (de tous, ou seulement de quelques-uns?) devrait être en état, d'après les règles de la mécanique, d'en déduire tout l'avenir et tout le passé; qu'un tel génie pourrait, par une discussion convenable de sa formule du monde, nous dire qui était le Masque de Fer

ou comment sombra le *Président*; que, comme l'astronome prédit le jour où, après de longues années, une comète revenue des profondeurs de l'univers doit reparaître à la voûte céleste, de même ce génie lirait dans ses équations le jour où la croix grecque brillera de nouveau sur la mosquée de Sainte-Sophie, le jour où l'Angleterre brûlera son dernier morceau de houille [1]. »

Dans cette conception brillante on reconnaîtra, ce nous semble, si l'on veut bien y réfléchir, une grande part d'erreur et d'illusion. Sans parler même de la mécanique universelle, la mécanique des astres seuls ne répond nullement à l'idéal tracé par Du Bois-Reymond. Partons, en effet, de la considération du réel, pour avoir un point d'appui solide. Nous devons reconnaître d'abord que, si la mécanique céleste se constitue comme théorie, c'est à la condition de réduire, de simplifier les problèmes dont elle s'occupe, et par suite, de négliger une partie des éléments qui devraient y figurer. Tous ces mouvements des astres que l'astronome est obligé de traiter comme simples, au moins relativement, sont au contraire d'une complexité infinie, parce que la somme des causes qui agissent pour les produire est elle-même infinie. Mais, heureusement, ils se prêtent à une simplification nécessaire pour la science. Les influences exercées sur un astre par les astres appartenant à des systèmes différents étant très petites en raison des distances, et d'ailleurs ces influences se neutralisant en partie, parce qu'elles s'exercent en sens contraire les unes des autres, l'astronome peut se contenter de rattacher la marche de l'astre qu'il considère à un nombre limité de causes dont l'action est absolument prépondérante, et peut être déterminée en négligeant toutes les autres, dont l'action est infime par rapport à celles-là. Voilà comment la mécanique céleste est rendue possible : il faut que la science s'y résigne à n'y considérer les choses qu'en gros, et que la nature même lui donne le moyen de les considérer ainsi. Si au contraire la science vise à l'exactitude rigoureuse, elle se détruit elle-même, parce qu'elle s'impose la tâche irréalisable de faire entrer l'infini dans ses calculs.

On répondra à cela que ce qui est irréalisable pour l'homme n'est pas pour cela irréalisable en soi, et que jamais on n'a prétendu faire du mécanisme l'objet d'une science humaine, mais seulement d'une science idéale. Sans doute, mais ce n'est pas seulement la science humaine du mécanisme qui est une conception chimérique, c'est encore la science idéale. Il est facile de le

1. Voir Lange, *Histoire du matérialisme*, t. II, p. 151.

prouver. Pour cela, revenons au génie de Laplace et de Du Bois-Reymond, ou, ce qui revient au même, reprenons cette proposition de Leibniz que « le mécanisme de la nature dans son infinité est l'objet d'un calcul divin [1] »; et voyons comment va pouvoir se constituer dans l'entendement divin la connaissance intégrale de la mécanique céleste. Allons-nous, concevant l'entendement de Dieu comme analogue au nôtre, sauf le degré et l'étendue, y faire entrer d'abord la mécanique restreinte qui seule nous est accessible; puis une connaissance de plus en plus approfondie, et par conséquent, de plus en plus rigoureuse, de la marche d'un astre et des causes qui la déterminent; et enfin, à la limite, une connaissance absolue et totale de cette marche et de ces causes? Ce serait tomber dans la contradiction de l'infini actuel réalisé. Un entendement dont la connaissance est susceptible de s'étendre sans fin — et le nôtre est précisément dans ce cas — n'est pas pour cela un entendement infini. Et que l'on ne dise pas que l'entendement divin est considéré ici non pas comme susceptible de s'étendre, mais comme s'étendant effectivement à l'infini; que cet entendement est infini, non pas en puissance, mais en acte : car, en le considérant comme homogène au nôtre, et en lui donnant pour contenu initial notre propre connaissance, c'est l'infinité en puissance seule que nous lui attribuons. Allons-nous au contraire, renonçant à l'analogie, placer dans l'entendement divin une connaissance de la mécanique universelle qui ne soit plus le prolongement ni l'achèvement de la connaissance restreinte dont nous devons nous contenter, mais qui sont un tout indivisible et absolu sans antécédents et sans degrés, ce qui est effectivement la seule manière possible de rendre cette connaissance infinie en acte? Alors nous pensons et nous parlons dans le vide; nous avons des mots, mais point de vrais concepts : l'hétérogénéité de ce prétendu mode de connaissance et du nôtre étant absolue, il nous est impossible de nous en faire aucune idée. Ainsi, d'une façon comme de l'autre, la connaissance intégrale des conditions auxquelles est soumis le mouvement d'un astre par un entendement quelconque, fût-ce un entendement divin, — la nature étant supposée infinie, cela va sans dire, — est une conception chimérique.

Mais, dira-t-on peut-être, peu importe au fond la question de savoir si la mécanique céleste, dans sa totalité, est ou non une chose accessible à une intelligence plus ou moins étendue; l'essentiel est seulement de savoir que ce mécanisme existe. A quoi nous répondrons que la seconde question n'est pas séparable, ni même

1. *Dum Deus calculat..... fit mundus* (Erdm, 77).

distincte en soi de la première; qu'il ne nous est jamais permis de poser l'inintelligible comme réel, c'est-à-dire comme existant dans la sphère des sens et de l'entendement; et qu'enfin les mêmes raisons qui servent à établir que la mécanique céleste universelle ne peut être objet de conception pour aucune intelligence serviraient également bien à prouver qu'elle ne peut exister en elle-même. Mais, à ce compte, toute la mécanique céleste n'est donc qu'un rêve? Non, ce n'est pas un rêve, mais c'est une vérité qui n'est que relative; et c'est pourquoi il nous est interdit de l'élever à l'absolu en lui donnant la forme de l'universalité.

Si l'ensemble des relations mécaniques des corps sidéraux considéré comme une somme totalisable soit par un entendement quelconque, soit par la nature elle-même, est une conception chimérique, il est clair que la même chose est vraie, à plus forte raison, des relations mécaniques qui existent entre les parcelles élémentaires de la matière universelle. Mais voici qui doit, ce semble, lever tous les doutes qu'on pourrait conserver à cet égard. Lorsqu'on parle d'un mécanisme universel, on fait naturellement entrer dans ce mécanisme, à titre de parties intégrantes, tous les mouvements que nos sens perçoivent, et ceux qu'ils pourraient percevoir s'ils avaient plus d'acuité. Or il n'est pas difficile, croyons-nous, de prouver que tous les mouvements perceptibles à nos sens, tous les mouvements imperceptibles, et cependant réels, qui se traduisent dans le langage de notre sensibilité par les qualités secondes de la matière, et enfin tout mouvement effectif quel qu'il soit, d'une amplitude si faible qu'on le voudra, doivent être mis en dehors du mécanisme universel; de sorte qu'un tel mécanisme serait proprement un mécanisme sans mouvements.

Par exemple, le mouvement d'un astre peut-il être considéré comme l'un des mouvements qui constituent cette mécanique universelle, dont nous devons pour un moment accepter l'existence à titre d'hypothèse servant de base au raisonnement? Nous disons qu'il ne le peut pas, et voici pourquoi. Si l'on admet la mécanique universelle, on est naturellement contraint d'admettre que tous les mouvements qui se produisent dans l'univers sont connexes entre eux; de sorte que, parmi tous ces mouvements, il doit être impossible d'en trouver deux qui soient l'un à l'égard de l'autre dans un état d'indépendance absolue. Or il est évident que le cas de l'indépendance absolue est au contraire extrêmement fréquent par rapport aux mouvements qui ont lieu dans la nature. Ainsi, on peut bien dire, à la vérité, que les mouvements dont la terre est animée sont nécessaires à la vie des végétaux et à celle des animaux, en ce

sens qu'ils donnent lieu à l'alternance des saisons; mais ce n'est pas en tant que mouvements qu'ils agissent à cet égard; et ce qui le prouve, c'est que l'alternance des saisons se produirait tout aussi bien si la terre était immobile, et les astres en mouvement dans de certaines conditions déterminées, comme le supposaient les anciens. Le mouvement d'une bille sur le billard est totalement indépendant du mouvement de la terre. La lune se meut autour de la terre exactement comme si la terre était parfaitement immobile. Tous ces exemples qu'il serait possible, on le comprend, de multiplier à l'infini, montrent bien que c'est une erreur absolue que de considérer un mouvement quelconque, parmi tous ceux qui tombent sous nos sens, en fait ou en droit, comme faisant partie du système de mouvements qu'on imagine sous le nom de mécanisme universel.

Veut-on à cet égard une autre preuve encore? Considérons pour un instant le mouvement d'un corps quelconque comme l'un des éléments constitutifs de l'existence universelle. Il est clair qu'une supposition de ce genre exige que nous prenions le mouvement en question dans toute sa réalité, et dans toute son intégrité. Voici dès lors ce qui va se produire. Un vaisseau, par exemple, se meut à la surface de la terre : mais, pour avoir son vrai mouvement, c'est-à-dire, en définitive, son vrai déplacement dans l'espace, il faut que nous ajoutions au mouvement propre qu'il a sur la mer, le mouvement de la terre qui l'emporte autour du soleil. Mais le soleil lui-même n'est pas immobile : par conséquent, le mouvement dont il est animé doit être ajouté encore au mouvement propre du vaisseau et à celui de la terre. Jusqu'où irons-nous ainsi? Jusqu'à l'infini, sans doute, car on n'aperçoit pas de terme à cette progression. Les mêmes raisons qui nous interdisent d'attribuer des limites au temps et à l'espace nous interdisent également (quoique la démonstration soit peut-être moins claire pour ce dernier cas) de limiter la série des astres dans l'ordre de la grandeur croissante et de la dépendance exercée par les plus grands sur les plus petits. D'où il suit que, par cela même que nous faisons du mouvement d'un vaisseau l'un des éléments constitutifs du mécanisme universel, nous attribuons implicitement à ce mouvement l'infinité actuelle; ce qui d'abord est une contradiction dans les termes, et ce qui, de plus, entraîne pour ce mouvement une indétermination incompatible avec le caractère de réalité concrète que l'hypothèse mécaniste suppose. Le mouvement donc, il faut le redire encore, n'est qu'une relation, et l'on tombe dans l'absurde si l'on veut en faire le fond dernier de la réalité même purement phénoménale.

Que le mouvement ne soit qu'une relation, pas un homme versé

dans les questions philosophiques ne l'ignore ou n'en doute; mais si la chose en elle-même est bien comprise, il n'en est peut-être pas tout à fait de même pour la raison qui la fonde. Voici cette raison, telle que nous croyons l'apercevoir. Tout mouvement suppose une masse mue. Or une masse, en tant qu'elle est telle, et qu'elle est emportée d'un seul et même mouvement, est une *unité*, au sens le plus littéral et le plus absolu du mot ; car elle se meut exactement comme si elle était concentrée tout entière en son centre de gravité. Il suit de là que si le mouvement est possible, c'est uniquement dans l'atome, non pas dans l'atome de la chimie moderne, qui n'est qu'un point d'arrêt nécessaire dans la régression de l'esprit vers les éléments, mais dans l'atome véritable, celui de Démocrite et d'Epicure, parce que c'est celui-là seul qui possède l'unité de masse que le mouvement requiert. Tout corps qui se meut est, en tant qu'il se meut, un atome : et, s'il était besoin d'une confirmation à cette vérité incontestable, il nous suffirait de rappeler le principe de mécanique suivant lequel le mouvement d'un corps est indépendant des mouvements intestins qui se produisent en lui ; de sorte que, par exemple, un homme tombant dans le vide agite les bras et les jambes sans que le centre de gravité de son corps dévie de la verticale. Or le principe de la connexion universelle des phénomènes exclut l'existence d'atomes, par la raison qu'il exclut l'autonomie à un titre quelconque, sous une forme quelconque, d'une portion quelconque de la matière universelle, et qu'un atome c'est précisément une portion de la matière se constituant une existence, au moins à quelques égards, indépendante de tout le reste. Par conséquent, si le mouvement existe dans le monde, c'est à la condition de demeurer en dehors de la loi fondamentale qui rend tous les phénomènes de l'univers connexes entre eux ; ce qui implique qu'il est lui-même, non pas un phénomène primordial dans l'ordre de la nature, mais au contraire un phénomène dérivé, relatif, ayant son fondement dans une réalité antérieure et plus véritablement constitutive.

Voici dès lors quel est l'aspect que prennent les choses sous le regard de la pensée. L'unité du monde, c'est-à-dire, la connexion de tous les phénomènes de l'univers entre eux, implique expressément, ainsi que Leibniz l'a reconnu lui-même en maint endroit de ses écrits, une *division infinie actuelle* de la matière. Donc il est inutile de chercher au sein de la matière une masse quelconque possédant un mouvement d'une amplitude quelconque. Tout ce que la pensée aperçoit dans cette dissolution infinie des choses, ce sont des agglomérations de parties qui s'évanouissent au moment même où elles se constituent, sans être demeurées cohérentes avec elles-mêmes le

moindre espace de temps réel, et sans avoir pu, par conséquent, exécuter un mouvement de la plus faible amplitude; de même que, dans une eau tourbillonnante dont toutes les parties sont constamment agitées, des gouttes d'eau ne peuvent se former que pour s'évanouir au même instant. Pourtant, du moment que le mouvement existe, il faut bien que l'atome se retrouve de quelque manière, non seulement l'atome corpusculaire, mais l'atome qui est un corps, puisque les corps se meuvent, et l'atome qui est un astre, puisque les astres se meuvent également. Or il n'y a qu'une manière de comprendre comment, sans manquer au principe de la connexion universelle, la nature constitue des atomes qui sont les corpuscules, puis les corps, et enfin les astres; c'est d'admettre que, faisant abstraction de la multiplicité réelle qu'enveloppe telle portion de la matière universelle, elle donne à cette portion le caractère de l'unité, et par là en fait une masse susceptible de mouvement.

Un mouvement n'est qu'une abstraction, disons-nous : c'est une conséquence très immédiate et très évidente de ce principe fondamental, qui domine toute la philosophie de la nature, — et qui du reste, à notre avis, doit être pris en un tout autre sens que le sens où il est pris ici; mais peu importe pour l'objet qui nous occupe, — à savoir que l'univers est un, et que, par conséquent, il y a une connexion absolue de tous les phénomènes entre eux. Tout est dans tout; un phénomène quelconque contient tous les autres : voilà la vérité, et voilà le concret. Dès lors, n'est-il pas évident que, si la nature produit quelque chose qui se détache d'une manière quelconque de l'existence universelle, ce quelque chose ne peut être une vraie réalité, mais une simple abstraction? Or tel est le cas d'un mouvement quelconque. En tant qu'il a lieu, le mouvement de la flèche qui vole obéit aux lois d'une mécanique abstraite, qui le font dépendre d'un nombre limité d'antécédents et de conditions; c'est donc une abstraction opérée par la nature : en tant qu'il est perçu, il est détaché du tout universel par le sens, et érigé en existence autonome; c'est une abstraction encore, mais une abstraction opérée par l'esprit Dès lors il devient aisé de comprendre qu'il n'ait qu'une existence relative, et du même coup, toutes les difficultés qu'on rencontrait lorsqu'on voulait en faire un absolu se trouvent levées. Ainsi, tant qu'on le considérait comme une chose, la contradiction consistant à lui attribuer l'infinité demeurait inévitable; du moment au contraire où l'on n'y voit plus qu'un aspect d'une chose qui, en soi, est tout autre, la difficulté disparait, parce que, même si nous voyons la possibilité de pousser à l'infini la considération des mouvements dont un corps est animé, il n'en résulte nullement que ce

corps soit effectivement animé de mouvements infinis. La détermination des mouvements attribués à un corps devient alors quelque chose d'arbitraire, et qui peut varier selon le point de vue auquel s'est placé l'esprit.

Que si maintenant l'on demande comment la nature opère cette abstraction de laquelle le mouvement résulte, c'est un point sur lequel il nous serait difficile, pour le moment, d'apporter des éclaircissements; mais pourtant nous pouvons faire un rapprochement qui aidera à le comprendre.

Le principe de la connexion universelle des phénomènes est vrai, mais il faut le bien entendre. On l'entend souvent en ce sens que chaque phénomène a pour antécédents et pour conditions tous les autres phénomènes de l'univers. Mais ce ne sont pas seulement les conditions d'existence d'une chose donnée qui vont à l'infini; car, si cette chose ne plongeait dans l'existence universelle que par ses conditions, cela ne l'empêcherait pas d'avoir en elle-même une existence propre et séparée : ce qui va à l'infini, et ce qui enveloppe tout, c'est l'être même de cette chose, ainsi du reste que nous l'avons reconnu plus haut. Il suit de là que la connaissance scientifique d'une existence particulière quelconque est impossible, puisqu'il faudrait y faire entrer la considération d'un infini. Le vieil adage péripatéticien est toujours vrai : *il n'y a point de science du particulier.*

Cela étant, il nous faut renoncer à la science, s'il ne se rencontre pas dans les choses particulières elles-mêmes de certaines généralités par où la science puisse avoir prise sur elles. Or ces généralités existent : ce sont ce que l'on appelle communément les *lois* et les *causes*. La connaissance par les lois et par les causes n'est pas la connaissance absolue, car elle détermine les choses seulement quant à l'essence, sans pouvoir leur assurer une existence réelle, c'est-à-dire sans leur assigner une place dans le temps et dans l'espace. On conçoit certainement, à titre d'idéal, une connaissance supérieure, qui n'aurait plus rien d'abstrait, et qui, ayant pour objet les vrais principes des choses, les déterminerait quant à l'existence, en leur assignant une situation dans le temps et dans l'espace. Si, comme le pensaient Descartes et Leibniz, il existe un entendement divin dans lequel puisse s'opérer la résolution à l'infini dont notre entendement à nous est incapable, il est hors de doute que ce n'est pas par les lois ni par les causes que cet entendement connaît et comprend les divers phénomènes dont l'univers est le théâtre; c'est par les principes concrets dont chaque réalité concrète est formée. Mais la science par les lois et par les causes a le mérite essentiel d'être possible pour nous :

c'est une science humaine, l'autre science est une science divine. De plus, elle nous donne sur la nature l'empire que nous avons besoin d'avoir, en nous permettant de produire à notre gré certains phénomènes par la mise en jeu des antécédents dont ils dépendent par rapport à notre mode de connaissance. Du reste, les causes, les lois, les généralités de tout ordre, ne sont pas seulement des exigences de notre pensée, légitimes peut-être, mais auxquelles rien ne correspondrait dans la réalité en soi : c'est au contraire la nature elle-même qui les donne ; car, si elles demeuraient étrangères à la nature, la nature ne nous fournirait pas à tout moment la justificafion des prévisions que nous fondons sur elles.

Et maintenant nous pouvons, ce semble, nous rendre compte de ce qu'est le mouvement. Le mouvement est une loi de la nature, la plus abstraite et la plus générale de toutes les lois de la nature, la loi de laquelle toutes les autres lois procèdent, et à laquelle elles se rapportent. On veut aujourd'hui que toutes les lois de la physique et de la chimie soient réductibles aux lois de la mécanique, et l'on a raison. Mais il importe de ne pas perdre de vue que le caractère qu'on attribue aux lois physiques ou chimiques d'exprimer la nature et les besoins de notre constitution mentale plutôt que les principes vraiment constitutifs des phénomènes, est encore le caractère des lois mécaniques elles-mêmes.

S'il en est ainsi, quel rôle va jouer le mouvement dans l'explication des phénomènes de la nature? Tout d'abord, nous n'avons, comme on vient de le dire, absolument aucune raison pour rejeter la théorie, aujourd'hui courante, d'après laquelle les lois physiques ou chimiques sont des explications purement empiriques, et seulement provisoires des phénomènes naturels, et doivent un jour céder la place aux explications mécaniques, seules rationnelles et définitives. Nous pouvons même aller plus loin encore, et concéder que l'explication d'un phénomène concret par des mouvement réels, conformément aux lois abstraites de la mécanique, est toujours susceptible d'être poussée aussi loin qu'on le veut. Mais ce que nous n'accorderions pas c'est que, dans cette marche régressive, l'esprit trouve autre chose qu'une explication de plus en plus étendue du phénomène considéré, et qu'il constitue, chemin faisant, une explication progressive de phénomènes différents, ce qui le conduirait à la limite, c'est-à-dire dans l'infini, à la possession d'une formule embrassant la totalité des phénomènes de l'univers, et lui permettant de déterminer, comme dit Du Bois-Reymond, quel était le Masque de Fer, et comment périt le *Président*. La mécanique céleste, à laquelle on se reporte toujours pour y trouver un exemple et un

appui, ne justifie assurément aucune espérance de ce genre. Tout ce à quoi elle peut prétendre, c'est une détermination de plus en plus exacte des mouvements des astres, grâce à une considération de plus en plus étendue des causes qui ont action sur eux. Il en est de même pour la mécanique moléculaire. Les atomes sont à la fois des aspects de l'existence universelle et des points de vue de l'esprit, comme les astres : leurs rapports entre eux sont régis par les lois mécaniques; mais ce que ces lois déterminent ce sont uniquement leurs directions, leurs vitesses, leurs situations respectives. Vouloir aller au delà, et obtenir des résultats d'un autre ordre, serait manquer à la science et à la métaphysique tout à la fois.

Ainsi le mécanisme est une hypothèse à laquelle il n'est pas permis de recourir pour expliquer la constitution des êtres organisés et vivants. Nous avons dit que cette hypothèse se double nécessairement d'une autre, celle de la finalité. Nous devons maintenant passer à l'examen de cette dernière, et l'étudier pour elle-même. Mais, comme elle implique la première, nous aurons, pour pouvoir la discuter, à mettre de côté toutes les objections que nous venons de formuler contre le mécanisme, et à le considérer comme une théorie bonne et valable, puisque, du moment qu'on le rejette, la question de la finalité ne semble plus pouvoir même être posée.

III

Si, dans la doctrine de Leibniz, c'est sur la loi du mécanisme que reposent l'unité du monde et la possibilité de la pensée, c'est sur la loi des causes finales que reposent d'abord l'existence d'individus, c'est-à-dire d'organismes partiels et pourtant complets à leur manière, au sein du grand organisme total; puis le fait que ces individus, dont la multiplication possible paraît indéfinie, peuvent se ramener à ces types généraux qu'on appelle leurs espèces; puis enfin cet autre fait que les espèces elles-mêmes ont une fixité au moins relative, et peuvent être considérées comme des lois constantes de formation pour tous les individus qui doivent y être compris. Or il est permis de se demander si la loi des causes finales peut bien rendre compte de ce triple fait.

Il est en philosophie et dans les sciences un principe essentiel, c'est qu'une cause doit toujours pouvoir se déterminer autrement que par la production de son effet. Par exemple, si j'assigne à un phénomène telle cause, et qu'il me soit impossible de rien dire de

cette cause, sinon qu'elle produit le phénomène en question, il est clair que mon explication est tautologique et vaine. Il faut donc pour que j'aie une vraie explication, et non un pur verbiage, que je puisse dire : tel phénomène est produit par telle cause, laquelle a telle nature et telles propriétés, indépendamment de la propriété d'être cause de ce phénomène.

Ce principe a son application certaine à l'égard des causes efficientes; mais il l'a également à l'égard des causes finales. Dire qu'une pensée est intervenue pour opérer une coordination d'éléments, sans pouvoir assigner à cette pensée une fin en dehors de la coordination qu'on lui attribue, c'est expliquer cette coordination par elle-même, c'est-à-dire ne rien expliquer du tout, comme faisaient les anciens physiciens lorsqu'ils pensaient expliquer comment un corps est chaud en disant qu'il est chaud par la chaleur qui est en lui. Donc, du moment où l'on prétend rendre compte de la constitution des individus et de celle des espèces naturelles par une pensée coordonnatrice des mouvements de la matière, on s'oblige soi-même à déterminer la fin vers laquelle tendait cette pensée; et ensuite, tout naturellement, à montrer comment la constitution des individus et des espèces était le seul moyen, ou le meilleur moyen que cette pensée pût adopter pour réaliser la fin qu'elle se proposait. Voyons si la doctrine de la finalité va pouvoir satisfaire à cette double exigence.

A l'égard de la fin à déterminer, elle est nécessairement transcendante ou immanente. Si on la veut transcendante, on n'aura pas de peine à s'en faire une conception définie; par exemple, on pourra très bien emprunter à Kant et à Fichte leur conception d'une volonté absolue et absolument autonome. La première partie du problème se trouve par là résolue; mais la seconde, malheureusement, deviendra insoluble, parce qu'il nous est évidemment impossible d'établir aucun rapport de moyen à fin entre la nature et un idéal transcendant quelconque : par exemple, comment pourrions-nous jamais savoir si le monde, avec ses individus et ses espèces, est ordonné comme il faut qu'il le soit pour le triomphe de la volonté absolue? Ce n'est donc pas en admettant la transcendance de la fin suprême des choses qu'on résoudra la question.

Mais peut-on admettre une fin immanente? Non, pour plusieurs raisons. D'abord une fin immanente, comme fin suprême et dernière, exclut toute fin transcendante, car deux fins hétérogènes ne pouvant pas coïncider, le monde, par cela seul qu'il est adapté à l'une, ne peut tendre à l'autre. Or c'est une chose grave que de placer dans la nature elle-même la fin suprême de la nature, renonçant par là

d'avance à tout idéal qui la dépasserait. Puis une fin immanente du monde paraît inadmissible pour la raison que nous indiquions plus haut, à savoir que la pensée qui a ordonné les éléments des choses a dû les ordonner pour une fin autre que l'organisation qu'elle mettait en eux, organisation qui ne pouvait être pour elle qu'un moyen. Les partisans de la finalité répondront peut-être que c'est bien ainsi qu'ils l'entendent, et que la pensée a ordonné les phénomènes, non pour les ordonner, mais pour réaliser par ce moyen l'harmonie et la beauté. Mais l'harmonie n'est pas une chose différente de l'organisation; elle est une qualité de l'organisation même. Donc vouloir l'organisation et vouloir l'harmonie, c'est la même chose; et par suite l'harmonie ne peut servir de fin à l'organisation. A une condition pourtant on serait en droit de séparer l'une de l'autre l'harmonie et l'organisation, ce serait d'ôter à l'harmonie le caractère objectif qui est propre à l'organisation, pour en faire quelque chose de subjectif en la réalisant en dehors des éléments coordonnés dans une conscience capable d'en jouir. Mais cette conscience, quelle serait-elle? La nôtre évidemment. La thèse de la finalité immanente reviendrait donc à prétendre que le monde n'est ordonné que pour que nous en jouissions, c'est-à-dire que l'homme est la fin suprême de l'univers, et cela, en tant qu'être sensible! Parmi les partisans de cette thèse, en est-il un seul qui ne reculerait pas devant de pareilles conséquences?

Enfin, à supposer même que la finalité immanente pût être admise à titre de conception, il resterait, pour s'assurer qu'elle est véritablement la loi de ce monde, à s'assurer que ce monde la réalise, et que par conséquent, il renferme en soi, dans l'ensemble de ses destinées, le plus haut degré possible d'harmonie et de beauté. Or comment acquérir une assurance pareille? Leibniz avait bien vu la question, et il y répondait en faisant intervenir son principe de la raison suffisante, en vertu duquel il faut que, dans les limites imposées par la loi de connexion des phénomènes entre eux, ce soit le meilleur en tout qui se réalise préférablement au moins bon. Mais n'est-ce pas là tourner la difficulté plutôt que la résoudre? Il s'agit de savoir si le monde réalise le plus haut degré d'harmonie et de beauté possible, pour s'assurer que la finalité immanente est une vérité, et non une illusion : répondre qu'il la réalise, parce que le meilleur a plus de droits à l'existence que le moins bon, n'est-ce pas répondre à la question par la question même? Puis, de quel droit nous imposer comme une vérité évidente de soi le principe de la raison suffisante? Leibniz a pu trouver la chose assez naturelle, mais la *Critique* de Kant nous a rendus plus exigeants. Nous voulons

aujourd'hui que l'on démontre même les principes les plus fondamentaux de la raison; aussi faut-il louer sans réserves un éminent interprète de la pensée de Leibniz, M. Lachelier, d'avoir, laissant là le principe de la raison suffisante, essayé de démontrer la loi des causes finales par la méthode dont Kant s'était servi pour la loi des causes efficientes, c'est-à-dire en montrant dans cette loi une condition nécessaire, comme la loi des causes efficientes, mais nécessaire à un titre différent, de l'unité, et par suite, de l'existence de la pensée. Mais cette démonstration, quel qu'en soit le mérite, ne va pourtant pas au but que nous indiquions tout à l'heure; car enfin ce n'est pas la même chose de faire voir que, si la coordination des mouvements due à la loi des causes finales n'existait pas, le monde n'aurait pour nous qu'une existence logique et idéale, non une existence réelle, et de montrer dans les coordinations accomplies sous l'action de cette loi la réalisation d'une certaine perfection, et même de la plus haute perfection qui soit possible, au moment actuel de l'évolution universelle.

Ainsi, dans tout ce qui nous apparait comme des coordinations d'éléments, nous ne pouvons légitimement voir que des faits, et des faits auxquels on n'apporte pas même un commencement d'explication, lorsque l'on suppose que ces coordinations ont été voulues et produites par une pensée, ou par toute autre force de nature psychologique, agissant de quelque façon que ce puisse être. Maintenant nous pouvons ajouter qu'il y a des difficultés particulières à une explication de ce genre, difficultés tenant à ce que les coordinations effectuées sont des individus, et que ces individus répondent à des types donnés d'avance, qui sont leurs espèces, lesquelles espèces sont, relativement au moins, permanentes.

D'abord, en effet, pourquoi existe-t-il dans le monde des espèces naturelles, et pourquoi ces espèces sont-elles permanentes? Il semble que rien n'exige une condition pareille pour que le monde gravite vers le plus haut degré d'harmonie et de beauté possibles; et que même l'existence des espèces et leur permanence doivent être un obstacle à la réalisation de cet idéal, puisqu'elles constituent pour les phénomènes des conditions surérogatoires à réaliser, ce qui ne pourra se faire sans doute qu'au détriment de leur destination principale. On répondra peut-être à cela que la destination principale des phénomènes ne peut elle-même se réaliser que par le moyen de cette condition qu'il nous plait de nommer surérogatoire. C'est possible, mais qu'on le démontre. Tant qu'on ne l'a pas démontré, le doute que nous venons de formuler garde sa raison d'être et sa légitimité.

Mais c'est surtout l'existence des individus eux-mêmes qui est difficile à comprendre dans la doctrine de la finalité. Pourquoi, en effet, le principe de la finalité une fois admis, les mouvements élémentaires dont la matière est animée formeraient-ils une multitude de systèmes coordonnés entre eux, plutôt qu'un système unique et embrassant tout? Dira-t-on que ce système unique n'offrirait à la pensée aucun objet sur lequel elle pût s'exercer, et que par suite, il demeurerait totalement inintelligible? Mais de quelle pensée parle-t-on? Si c'est de la nôtre, on a raison assurément, car il est sûr que, dans cette dispersion à l'infini, au sein de laquelle aucune synthèse partielle ne serait possible, notre pensée finie ne saurait où se prendre. Mais l'essentiel n'est pas peut-être que l'univers soit intelligible pour nous; l'essentiel est qu'il soit intelligible en lui-même. Or il le serait; car, obéissant à la loi du mécanisme, il répondrait aux conditions abstraites de l'exercice de la pensée; et, ramenant à l'unité d'un système la multiplicité de ses éléments que le mécanisme laissait diffuse, il pourrait, comme l'a bien montré M. Lachelier, fournir à la pensée un contenu positif. Ainsi l'existence d'un système unique et total, dans le sein duquel il n'y aurait aucun système particulier, est possible. On serait peut-être en droit d'aller plus loin, et de dire qu'il est nécessaire, qu'il est le terme inévitable auquel aboutit la doctrine de la finalité. En effet, du moment où l'on suppose que, dans la nature, l'apparition d'un seul être dépend d'un concours d'éléments coordonnés entre eux en vue de la production de cet être, il faut admettre qu'en vertu de la connexion universelle, cette coordination s'étend à la totalité des éléments de la matière à travers l'infinité du temps et de l'espace, et que son action se superposant à la loi du mécanisme, il en résulte pour tous les éléments en question, lesquels sont des mouvements, une détermination définitive et totale de leurs directions et de leurs vitesses; de sorte que, par cette coordination des éléments, on n'obtiendra qu'un résultat unique, et encore sera-ce un résultat donné une fois pour toutes, soustrait par conséquent à la loi du devenir, mais non pas mobile, et toujours en voie d'évolution, comme le sont les êtres organisés.

Mais il y aurait peut-être lieu d'insister sur ce dernier point avec un peu plus de détails. Considérons d'abord une série unilinéaire de phénomènes A, B, C, D, se déroulant successivement dans le temps, et se déterminant les uns les autres suivant la loi des causes efficientes. Que ces phénomènes soient soumis à la loi des causes finales en même temps qu'à celle des causes efficientes, et que A n'existe qu'en vue de la production de B, B en vue de celle de C et ainsi de suite, on ne voit pas qu'il puisse y avoir à cela de difficultés.

Que de plus il existe une infinité de séries semblables, et que toutes ces séries soient harmoniques entre elles, en ce sens du moins que toutes concourent ensemble à la réalisation d'un seul et même idéal, cela peut se concevoir encore. Voici donc la part d'influence que l'on peut faire à la loi des causes finales dans un monde de phénomènes déjà soumis à la loi des causes efficientes : toutes les séries phénoménales qui s'y déroulent à travers le temps convergent vers une même fin. Mais il faut aller plus loin si l'on veut rendre compte de la réalité tout entière, et c'est alors que les difficultés apparaissent. Le monde n'est pas une harmonie seulement quant au terme final à la réalisation duquel il aspire, mais encore quant aux étapes successives qu'il franchit pour y arriver; c'est-à-dire que, si nous désignons par ABCD, *abcd*, αβγδ, des séries de phénomènes successifs toutes convergentes vers la réalisation d'un idéal unique, il faudra admettre que ce ne sont pas seulement les termes idéaux auxquels toutes ces séries aboutissent qui sont harmoniques entre eux, et qu'une certaine coordination règne déjà dans le corps même de ces diverses séries entre les termes qui les composent. Par exemple, si nous admettons que les phénomènes A, *a*, α, se produisent simultanément, de même que les phénomènes B, *b*, β, et ainsi de suite, il faut admettre que les séries de phénomènes simultanés A*a*α, B*b*β, C*c*γ, etc., sont composées de termes constitués harmoniquement les uns à l'égard des autres, puisque chacune de ces séries représente un moment de la vie du cosmos, ce qui revient à dire que ces termes se conditionnent tous les uns les autres. Or, c'est ce qui paraît impossible, attendu que chaque phénomène est conditionné déjà, et même déterminé en totalité, à ce qu'il semble, par les phénomènes de la série successive dont il fait partie : par exemple, le phénomène B est déterminé en totalité, d'une part, par son conséquent C en vue de la production duquel lui-même existe, et d'autre part, par son antécédent A, dont l'existence rend la sienne nécessaire; de sorte qu'il ne reste plus rien par où les autres phénomènes de la série simultanée dont il fait partie, *b* et β, puissent avoir prise sur lui. Sans doute, il n'y a aucune difficulté à concevoir que l'une des séries simultanées, par exemple C*c*γ, soit ordonnée harmoniquement, puisque précisément tout tend à la constitution d'une série simultanée finale où l'harmonie sera parfaite, mais que toutes les autres séries simultanées auxquelles celle-là succède, B*b*β, A*a*α, etc., soient également ordonnées d'une manière harmonique, sans préjudice de la nécessité où elles sont de se déterminer les unes les autres suivant la loi des causes efficientes, voilà ce qui paraît difficile à comprendre. Et l'embarras en présence duquel on

se trouve à cet égard redouble encore, si l'on considère que ce n'est pas seulement entre les différents points de la série simultanée des phénomènes constituant l'univers à un moment donné, que doit régner une harmonie générale suffisante pour faire de cet univers un cosmos, et non pas un chaos, au moment que l'on considère; qu'il faut de plus, qu'au sein de cette harmonie et de cette coordination générales, se trouvent des harmonies et des coordinations particulières, puisque autrement on n'aurait qu'un état défini et ordonné de la totalité des choses, mais point d'existences particulières ni définies au sein de cette totalité. Il résulte de là que le nombre des conditions auxquelles on est entraîné à soumettre chaque phénomène croît sans limites, de sorte qu'il faut attribuer à la matière en quelque sorte une plasticité absolue. Mais c'est ce qui paraît impossible à admettre; d'autant plus qu'une plasticité absolue équivaudrait rigoureusement à une indétermination absolue, et que, si la matière et les phénomènes étaient en soi absolument indéterminés, la matière et les phénomènes ne seraient absolument rien. La dépendance d'un phénomène à l'égard de tous les autres suivant la loi des causes efficientes, dépendance que nous-même avons admise, devient une absurdité si on l'entend en ce sens que chaque phénomène est effectivement conditionné par tous les autres, dont le total est infini; mais l'absurdité croît encore si, à l'infinité des conditions dues à la loi des causes efficientes, on ajoute une infinité nouvelle due à la loi des causes finales.

Passons maintenant à des difficultés d'un autre ordre. Nous avons admis avec Leibniz, et il n'est pas possible de se refuser à admettre que, dans la théorie de la finalité, la supposition d'une force agissant du dehors sur des éléments pour les contraindre à réaliser la fin qu'elle se propose est inutile, et que c'est dans ces éléments eux-mêmes qu'il faut placer la force qui les coordonne. Mais il reste à savoir quels sont les éléments en question, et si leur nature se prête bien au rôle qu'on prétend leur faire jouer. La force qui les meut ne peut être qu'une idée, ou une tendance, ou une idée et une tendance à la fois. Or la même raison qui nous interdit de mettre hors de l'élément un moteur qui le meuve nous interdit également de mettre dans l'élément même, en dehors de l'idée ou de la tendance, quelque chose d'inerte et de mort que l'idée ou la tendance auraient à mouvoir. Par conséquent, l'élément ne peut être qu'idée pure ou tendance pure, sans mélange de quoi que ce soit d'étranger. Il est une réalité, une seule, qui remplit cette condition, c'est le mouvement. Il s'agit donc de savoir si, dans ce monde de notre expérience, tout est mouvement, si le mouvement y est le principe de

tout, à l'exclusion entière de toute réalité différente, de tout *substratum* inerte, de toute matière en un mot.

Nous ne le pensons pas, et personne ne le pensera, croyons-nous, si l'on veut bien tenir compte de cette vérité absolument évidente que tout mouvement suppose quelque chose qui est mû, c'est-à-dire quelque chose qui est une *matière*, du moins par rapport au mouvement dont il est animé. Il serait sans doute inutile d'insister là-dessus. Montrons plutôt que les principes mêmes de l'idéalisme mécano-téléologique lui font une loi de reconnaître l'existence de la matière.

Si vous n'admettez rien d'irréductible et à l'idée logique et à l'idée finaliste, dirons-nous aux partisans de cet idéalisme, comment comprenez-vous ce long et pénible effort que fait l'idée de la perfection suprême pour se réaliser, effort dont les moments successifs constituent la vie de l'univers? Qui donc empêche la perfection de se poser elle-même tout entière et tout d'un coup, au lieu de passer par tant d'étapes laborieuses pour arriver à son terme? D'où vient surtout que, dans le détail des phénomènes, l'idée qui la représente subisse tant de lamentables échecs? Si la perfection veut être, et qu'il n'y ait rien devant elle qui lui résiste, pourquoi n'est-elle pas, au lieu de devenir sans cesse? Manquerait-elle de puissance, quand elle ne rencontre pas d'obstacles; ou, tendant à être, tendrait-elle à n'être que partiellement? On dira qu'il faut que la perfection se réalise à travers le temps et l'espace; mais c'est justement le temps et l'espace qu'il s'agit ici d'expliquer et de justifier. On voit combien un principe d'inertie semble nécessaire pour servir de contrepoids à l'infinité des idées, du moins si l'on veut expliquer le monde tel qu'il est, avec ses imperfections de tous genres, et avec le devenir qui est sa loi fondamentale. Platon et Aristote l'avaient bien compris, lorsqu'ils reconnaissaient dans le monde, outre l'idée, la matière qui la limite, et qu'ils faisaient du monde un fruit de l'hyménée de ces deux contraires.

Ainsi la difficulté que nous avons signalée est bien réelle : tout dans les corps ne se réduit pas à l'idée, qu'elle soit logique et abstraite, ou organisatrice et finaliste. Il y a en eux un *poids mort* qu'il faudrait que l'idée pût entraîner, et l'idée n'entraîne rien, de l'aveu même des partisans de la doctrine de la finalité.

Si de la considération des éléments sur lesquels agit la puissance organisatrice, nous passons à la considération de cette puissance elle-même et de sa nature, de nouvelles difficultés vont encore surgir. Cette puissance quelle est-elle? On nous répond : c'est une tendance; et il n'y a évidemment pas d'autre réponse possible. Mais

ce mot de *tendance* est un mot équivoque, dont il importe de préciser le sens, si l'on veut se bien entendre. Un être totalement constitué a des fonctions à remplir, et même on peut dire que tout ce qu'il a d'existence réelle consiste dans l'accomplissement de ses fonctions. Le nom de tendance est donné d'abord à l'effort spontané que déploie un tel être pour exercer ses fonctions, et par là se faire, autant qu'il est en lui, une existence riche et pleine. Ce n'est évidemment pas la tendance prise en ce premier sens qui est le principe moteur des éléments matériels, et qui les coordonne en systèmes, puisque la tendance ainsi entendue ne peut se rencontrer que dans des systèmes déjà formés. Mais on peut aussi désigner par le mot *tendance* cette sorte d'appétition, dont le vrai nom serait plutôt *désir*, qui porte tous les êtres de la nature les uns vers les autres. Par la tendance proprement dite l'être ne sortirait pas de lui-même : la tendance ne tend qu'à l'existence individuelle; mais, par le désir, l'être cherche hors de soi un complément à son être, sentant bien l'impuissance où il est de se suffire à lui-même, et les rapports nécessaires de connexion qui l'unissent à la totalité des choses. Le désir, voilà donc certainement le moteur dont on nous parle; car cet effort spontané de l'élément matériel pour se coordonner avec d'autres, et pour former avec eux un tout organique dans lequel se réaliseront pour lui les conditions d'une existence qui, ne pouvant être absolue, ne saurait être que relative, qu'est-ce autre chose que le désir? Reste à savoir si, précisée en ces termes, la conception de la tendance motrice de la matière élémentaire est vraiment satisfaisante pour la raison.

Une première objection à y faire, c'est que le désir présuppose avant lui la tendance primordiale. L'être se porte spontanément à l'exercice de ses fonctions. Si, pour cet exercice, il pouvait se suffire à lui-même, il n'aurait rien à chercher au dehors; mais c'est ce qui n'a pas lieu. Donc, spontanément encore, il cherche dans les choses extérieures ce qui lui est nécessaire pour développer son activité. Dès qu'il l'a trouvé, ces choses qui pour lui n'étaient rien d'abord, deviennent participantes de sa propre existence. Alors, mais alors seulement, naît le désir, puisque le désir c'est en somme ce qui nous porte vers les objets extérieurs, afin de les rendre une même chose avec nous, et nous une même chose avec eux, par conséquent. Ainsi le désir, comme la tendance primordiale, ne peut se rencontrer que chez des êtres complets et réels : des éléments d'un être futur aspirant à constituer cet être, voilà une chose qui ne se comprend pas.

Mais ces difficultés ne sont pas les seules auxquelles donne lieu la

nature du désir. Il en est d'autres encore qui viennent de la nécessité où l'on se trouve d'adjoindre au désir une conception purement intellectuelle, et de définir le rapport qui doit s'établir entre ces deux pouvoirs hétérogènes.

Que le désir ne suffise pas à lui seul à remplir la fonction de coordination des éléments dans la nature organique, c'est ce qui paraît évident, pour peu qu'on y réfléchisse. D'abord, en effet, cette coordination n'est pas la seule condition qu'aient à remplir les éléments en question pour pouvoir constituer des touts organiques : il faut encore, suivant la doctrine que nous discutons, que les mouvements coordonnés en vue d'une fin obéissent rigoureusement aux lois mécaniques. Or le désir, qui est de nature purement sensible, ne connaît pas ces lois, qui sont de nature purement logique et abstraite : si donc il est l'unique moteur, les lois mécaniques ne pourront être observées. Pour qu'elles le soient, il est de toute nécessité que la puissance irrationnelle et illogique du désir trouve un frein et un régulateur dans une idée pure, parfaitement rationnelle et logique, qu'on pourra appeler l'*idée mécanique*. Ainsi, on nous donnait le mécanisme comme la loi fondamentale à laquelle était attachée l'existence des phénomènes, et la finalité, comme quelque chose d'étranger à cette loi, et de quasi surérogatoire, qui venait seulement, en vertu d'une principe tout différent, en régler les manifestations. Nous voyons bien maintenant qu'il serait tout aussi juste de se placer au point de vue diamétralement opposé, et de dire que le désir ou la tendance sont le fond de l'être, mais qu'une idée abstraite, l'idée mécanique, dirige dans le sens du mécanisme, sans les produire le moins du monde, les phénomènes, dont la loi primordiale est la réalisation d'une certaine fin.

Mais ce n'est pas seulement une idée pure qu'il faut placer côte à côte avec la tendance au sein des phénomènes, c'est deux idées, et deux idées radicalement hétérogènes et irréductibles l'une à l'autre. Il ne suffit pas, en effet, que l'influence d'une idée mécanique et abstraite assure la production des phénomènes en conformité avec les lois du mécanisme; il faut encore qu'une idée formelle et concrète, à la manière des Idées de Platon et des Formes d'Aristote, vienne assurer la conformité de la fin vers laquelle les phénomènes tendent à un type défini, qui est l'espèce. Que cette idée formelle n'ait rien de commun avec l'idée mécanique, c'est ce qui n'est pas douteux; mais on sera tenté peut-être de dire qu'elle n'est pas hétérogène au désir, puisqu'elle lui sert d'objet, et de prétendre même qu'elle se confond avec lui. Pourtant, quelle différence de caractères entre eux! Le désir est d'ordre purement sensible,

l'idée formelle, d'ordre purement intelligible; car le type à réaliser est une fin idéale qu'aucune expérience ne fait encore connaître, et dont la conception ne peut appartenir qu'à l'intelligence, seule capable d'une vertu prophétique et divinatrice : le désir est transitoire et contingent comme le phénomène dans lequel il apparaît, l'idée est éternelle et nécessaire : enfin, si l'on peut dire que le désir général de la nature entière est adéquat en extension à d'idée, il est certain que le désir, considéré dans chaque phénomène pris à part, ne correspond qu'à une partie de l'idée, puisque chaque phénomène ne peut prétendre à réaliser à lui seul l'idée totale. C'est donc, en définitive, trois puissances au moins, deux de l'ordre intellectuel, une de l'ordre sensible, qu'il faut supposer agissant de concert au sein des choses, pour comprendre comment, en ce monde, tous les phénomènes sont des mouvements qui tendent vers des fins.

Reste à savoir si l'accord de ces puissances est une chose possible. Or M. Lachelier lui-même a montré en perfection qu'il ne l'est pas. « L'objet de la connaissance, dit l'éminent auteur, ne peut devenir le terme de l'action que si la tendance se le représente comme un bien, et elle ne peut se le représenter comme un bien que si cet objet sollicite son activité par lui-même, et par un attrait indépendant de toute connaissance [1]. » Ainsi un objet a beau être connu, il ne peut mettre en branle une tendance qu'à la condition d'apparaître comme un bien, non pas conçu ni compris, mais senti; et s'il est senti comme un bien, c'est indépendamment de toute connaissance. On pourrait donc dire avec juste raison, en paraphrasant un mot célèbre de Pascal : Mettez ensemble toutes les lumières, toutes les intuitions de l'intelligence, vous n'en ferez pas sortir un atome de tendance à l'action; et même : Placez ensemble dans un sujet à la fois sensible et intelligent toute la spontanéité, et aussi toutes les idées pures qu'il vous plaira, il est impossible que jamais aucune de ces idées détermine à l'action cette spontanéité, qui pourtant ne demande qu'à agir. Par conséquent, l'influence régulatrice exercée sur la tendance par l'idée soit mécanique, soit formelle, influence nécessaire, nous l'avons vu, dans le système du mécano-téléologisme, ne peut avoir lieu.

Nous en avons fini avec la critique de la doctrine de la finalité. On dira peut-être que cette critique, d'une généralité nécessairement absolue, vient se heurter à l'expérience, puisqu'il est indéniable que la finalité se rencontre au moins dans les créations de l'art humain. Mais cette objection ne repose que sur un malentendu. Est-il bien

1. *Du fondement de l'Induction*, p. 97.

vrai que l'expérience témoigne d'intentions présidant aux œuvres de l'homme? Elle témoigne plutôt du contraire. Sans doute, l'homme qui agit pour réaliser un projet conçu par lui ou par d'autres agit avec intention, et subordonne ses actes à ses conceptions. Mais la finalité ainsi comprise n'est pas en cause dans tout ce que nous avons dit, puisque, pas un seul moment, nous n'avons eu en vue la supposition qu'un auteur de la nature agirait sur la matière pour réaliser par son moyen un dessein qu'il aurait conçu, comme le maçon, en bâtissant la maison, réalise le plan de l'architecte : et même nous avons montré, après Leibniz et beaucoup d'autres, qu'une telle supposition ne se soutient pas. Qu'on applique donc, si l'on veut, le mot de finalité à l'œuvre du maçon travaillant d'après un plan, nous n'y voyons pas d'inconvénients. Mais un maçon qui travaille d'après un plan n'est qu'un copiste, non un créateur : or la nature au contraire est créatrice, et non pas copiste. Aucune assimilation n'est donc à établir entre les deux œuvres. Si l'art humain peut se rapprocher de l'art de la nature, c'est là seulement où il est créateur. Or l'art humain, là où il est créateur, n'est nullement finaliste. L'artiste peint ou chante, le philosophe et le savant conçoivent; mais ce n'est pas parce qu'on veut peindre ou penser telle chose qu'on la peint ou qu'on la pense; autrement, il faudrait que la chose fût déjà toute faite en nous, avant le moment même où, par hypothèse, nous la créons. Sans doute, il faut bien que nos conceptions préexistent en nous en quelque manière à l'opération créatrice par laquelle nous leur donnons des formes; car, sans cela, nous aurions à les tirer du néant, ce qui est impossible; mais, si elles préexistent, ce n'est pas à titre de plans à exécuter, ni de modèles à suivre, c'est à titre de germes, lesquels, semblables aux germes d'où sortent les animaux et les plantes, travaillent eux-mêmes, par la coordination des images et des tendances qui déjà sont en nous, à s'exprimer sous des formes intelligibles ou sensibles. Et, si les œuvres humaines montrent de la convenance et de l'harmonie, c'est après coup, lorsqu'elles sont accomplies, non avant de l'être. Le plan auquel nous les jugeons conformes n'a point présidé à leur exécution, il l'a suivie : il en résulte, et il s'en dégage; l'antériorité que nous lui attribuons par rapport à elles est une simple illusion de notre esprit. Bien loin donc que l'art humain apporte un démenti aux conclusions de cette étude sur la finalité, la considération qu'on en peut faire confirme ces conclusions au contraire, et de plus elle nous indique déjà la voie qu'il nous faudra suivre pour expliquer, sans recours aux hypothèses finalistes, l'adaptation et la corrélation des parties dans les corps organisés.

IV

La doctrine mécanico-téléologique telle qu'elle nous est apparue jusqu'ici, celle à laquelle s'adressent les observations qui précédent, est une doctrine suivant laquelle les choses existent par progression et composition de leurs éléments; de sorte que tout degré supérieur de réalité a son origine dans un degré inférieur, et, en dernière analyse, dans les mouvements élémentaires de la matière à travers l'étendue : c'est le mécanisme de Descartes et des savants en général. Mais les métaphysiciens entendent parfois le mécanisme d'une manière toute différente. Convaincus comme nous que l'origine d'un phénomène ne peut être cherchée dans des mouvements élémentaires de la matière, qu'il faudrait nécessairement poursuivre à travers l'infinité du temps et de l'espace, ils abandonnent la méthode progressive, ou de composition, qui va des éléments aux choses et des parties au tout, pour la méthode régressive, qui part au contraire du concret et du réel comme d'une donnée fondamentale, pour aller aux parties, aux éléments et aux conditions; et s'ils sont encore mécanistes, malgré ce changement considérable de point de vue, c'est qu'ils aperçoivent dans un mécanisme restreint l'explication incomplète, mais possible, et, dans le mécanisme universel, l'explication définitive et complète, mais idéale et inaccessible, des phénomènes qui leur servaient de point de départ.

Il y aurait donc là, à ce qu'il semble, une nouvelle forme du mécanisme que nous aurions maintenant à combattre, puisque nous repoussons toute doctrine mécaniste d'une manière générale. Mais ce serait dépasser trop les limites raisonnables d'un article de Revue, et abuser de la patience du lecteur, que d'entamer maintenant une discussion pareille. D'ailleurs il ne semble pas que la chose soit utile après les discussions qui viennent d'être poursuivies; car, à l'égard du mécanisme, les raisons par lesquelles nous nous sommes efforcés de prouver que l'explication mécanique d'un phénomène, quoique susceptible d'être poussée aussi loin qu'on le veut, n'établit jamais une connexion entre ce phénomène et la totalité des autres, subsistent toujours, de quelque façon que le mécanisme soit envisagé : et, pour ce qui est de la finalité, outre que son sort est lié à celui du mécanisme, les difficultés que nous avons signalées au sujet de l'impossibilité où l'on est de déterminer l'élément sur lequel la cause finale aurait action, nous paraissent subsister également, de quelque façon que la finalité soit entendue.

Sans doute, c'est l'ordre régressif qui est le vrai et qu'il faut suivre, si l'on veut comprendre métaphysiquement les choses : *actus prior est potentia*. La tendance à suivre l'ordre inverse ne peut engendrer que des confusions et des erreurs. Mais, l'ordre régressif une fois adopté, il ne faudrait plus s'en départir. La philosophie de Leibniz, malheureusement, manque de cette unité de direction, et apparait constamment tiraillée entre des tendances contraires. Lorsque Leibniz nous dit : que l'étendue n'est pas le fond dernier de la nature corporelle; que c'est un simple phénomène, le terme ultime et idéal d'une résolution qui, partant de l'existence concrète de la monade, peut être poursuivie indéfiniment, mais jamais achevée; que l'être est métaphysique dans son essence, et que ce n'est pas de l'étendue ni d'un mouvement que cette essence métaphysique peut sortir; qu'elle leur préexiste au contraire, et qu'elle les fonde, il est dans la vérité, et il voit les choses suivant l'ordre réel de la nature. Mais combien y a-t-il de thèses de première importance dans le leibnizianisme dans lesquelles au contraire c'est l'étendue et le mouvement qui sont mis à la base de l'existence universelle, et où l'unité de la monade n'apparait plus que comme un idéal que la nature est impuissante à réaliser jamais pleinement! Par exemple, Leibniz ne dit-il pas expressément que le monde résulte d'un calcul divin, et que la division actuelle à l'infini est réelle dans la matière, mais que la connaissance en est réservée à Dieu seul? Parler ainsi, n'est-ce pas reconnaître que le processus de composition demeure le véritable? Ce processus, d'ailleurs, on le retrouve partout chez Leibniz : dans son déterminisme; car, lorsqu'il soutient que l'état actuel d'une monade exprime son passé et est gros de son avenir, n'est-ce pas avouer que la monade devient, qu'elle se fait, et par conséquent, qu'elle se compose? dans son harmonie préétablie; car la manière dont Leibniz conçoit la corrélation d'une monade avec toutes les autres, n'implique-t-elle pas que cette monade est une résultante, et par conséquent, un composé? dans la loi des causes finales enfin, laquelle implique à son tour la composition des monades; puisqu'une fin est une chose qui tend à être, et non pas une chose qui est déjà. Sans doute les causes finales sont bien, en un sens, antérieures à tout chez Leibniz, et les causes efficientes en dépendent; mais c'est dans l'ordre de l'essence; dans l'ordre de l'existence, au contraire, les fins, en tant qu'elles se réalisent, supposent avant elles le mécanisme de la nature, et nous ramènent, par conséquent, au processus de composition.

Dans cette sorte de contradiction inhérente à la philosophie leibnizienne, il y a pour nous un enseignement qui sera précieux,

si nous savons le comprendre. Leibniz avait été séduit par le mécanisme cartésien : il voulait à ce mécanisme superposer une doctrine métaphysique, mais il était très éloigné de songer à le détruire. Il était donc mécaniste par choix et par goût, cela est certain. Mais ne l'eût-il pas été de cette façon qu'il était condamné à le devenir, et cela pour une raison simple, c'est que, comme le veut le sens commun, comme le veulent les apparences, il considérait toujours l'ordre successif comme exprimant seul la nature du temps. Il est inévitable, en effet, que, le temps réduit à n'être que *l'ordre des successions*, toute existence dans le temps soit un devenir ; que, par conséquent, cette existence se compose, et qu'enfin il faille renoncer à l'antériorité des êtres métaphysiques par rapport aux phénomènes qui les manifestent : et alors le mécanisme devient la seule explication rationnelle qu'on puisse essayer de donner de la nature phénoménale. Si donc nous voulons rester fidèles à l'idée métaphysique, et n'être pas exposés à en chercher l'origine dans un processus mécanique de composition, c'est-à-dire, dans le néant en définitive, il faut que nous fassions de l'être métaphysique une donnée primordiale et absolue quant au temps, c'est-à-dire, quant à l'existence, aussi bien que quant à l'essence. Alors, sans pour cela rejeter l'être métaphysique hors du temps, comme faisait Kant, nous cesserons de l'y faire naître, en quelque sorte, à son heure. Nous le placerons à l'origine du temps, considérant son existence comme antérieure à toutes les autres, et cela par rapport au temps lui-même. Ce sera le renversement de toutes les apparences, mais c'est à cette condition seulement qu'on peut constituer une métaphysique, le procédé contraire condamnant le métaphysicien à chercher dans la nature le principe de ce qui la dépasse. Du reste, l'analyse de l'idée du temps, à laquelle nous nous attacherons dans un prochain article, montrera bien que cette manière d'envisager la nature du temps est non seulement légitime, mais encore nécessaire.

CHARLES DUNAN.

(La suite prochainement.)

LA MALADIE DU PESSIMISME

I

La psychologie pathologique a déjà fait ses preuves, particulièrement dans le domaine des affections nerveuses et mentales. Nous donnera-t-elle un jour, et peut-elle nous donner ce que j'appellerai la *psychologie des maladies*? Nous avons lu souvent, dans des ouvrages médicaux, des aperçus touchant les troubles psychiques correspondant à telle ou telle maladie. Mais y a-t-il en réalité, pour chaque maladie ou chaque diathèse morbide, des manifestations psychiques bien tranchées? S'il en est ainsi, on devrait en faire l'étude systématique et comparative, sans oublier les conditions aggravantes ou atténuantes du tempérament, de l'âge, du sexe, du milieu, de l'éducation, de la profession, du régime. La psychologie des maladies, s'il y a lieu de la constituer, n'intéresserait pas seulement les psychologues et les éducateurs : elle aiderait à préétablir le diagnostic de certaines maladies et à en indiquer l'hygiène prophylactique. Étant donné l'état mental d'une personne, dans ses grandes lignes, on pourrait en inférer qu'elle est sous l'influence de telle ou telle diathèse, ou même sous la menace de telle ou telle maladie spéciale : affections du cœur, du foie, des intestins, des reins, affections nerveuses variées, etc.

Nous n'avons pas qualité pour procéder à des recherches de ce genre : c'est aux médecins psychologues à nous dire si c'est là une psychologie spéciale à ajouter aux autres, et, dans ce cas, c'est à eux à nous la faire. Mais ils devront se garder, plus qu'ils ne le font souvent, des généralisations hâtives. Ils sont trop préoccupés, ce me semble, de montrer aux psychologues purs que leur prétendue science indépendante n'est pas même une science, qu'ils se repaissent d'une viande creuse, vivent de chimères, livrés à leurs propres forces. Leur désir de s'impatroniser dans la place leur fait trop oublier qu'on n'improvise pas dans un champ si vaste, dans un si

inextricable amas de phénomènes. Là, plus qu'ailleurs, c'est une difficulté de saisir la vérité; elle est déjà pénible à démêler en physiologie pure : que doit-ce être en physiologie psychologique? Les médecins savent cela, et il est d'autant plus étonnant qu'ils aient souvent la conviction si facile, quand il s'agit de tirer des déductions ou des inductions en psychologie.

Je ferai ce reproche, tout en les louant comme ils le méritent, aux auteurs de deux thèses qu'il m'a paru intéressant d'analyser ici [1] : deux très remarquables essais de psychologie morbide, qui se rapportent, l'un directement, et l'autre indirectement, à l'altération pathologique dont l'expression mentale est le pessimisme. Ces deux médecins auront sans doute fait faire un grand pas à la question, en la précisant davantage. Toujours est-il qu'ils se sont quelque peu exagéré l'influence psychologique de la diathèse par eux étudiée, qu'il leur est arrivé de prendre des coïncidences pour des relations de causalité, et qu'ils ont trop facilement généralisé quelques observations individuelles.

Le pessimisme est-il bien réellement une maladie ou le résultat d'une diathèse morbide? C'est là une conception en faveur aujourd'hui, même auprès de psychologues peu ou point physiologistes; mais la doctrine, beaucoup plus ancienne, qui lui donne une origine normale, réunit encore beaucoup d'adhérents. James Sully, une autorité dans la matière, n'est pas éloigné de voir dans le pessimisme, avant tout, une particularité du tempérament émotionnel : il ne s'explique pas, d'ailleurs, sur les causes de la prédisposition fondamentale à la joie ou à la tristesse, qu'Heule attribue au plus ou moins de tonicité du système nerveux. Pour lui, il admet une forme normale, et une forme pathologique de pessimisme. Il y a, dit-il, des tempéraments heureux et des tempéraments malheureux, les uns plus sensibles au plaisir, les autres plus sensibles à la peine : cette différence native vient de l'humeur, du tempérament, des nerfs, de la volonté plus ou moins exercée et développée, plus ou moins apte à réagir énergiquement contre la douleur. Une disposition mélancolique n'est même pas incompatible avec une forte volonté, et ce n'est pas tout degré de tempérament triste qui fait obstacle à l'acquisition du bonheur, mais seulement les degrés les plus violents; or ceux-ci équivalent à un état pathologique évident [2]. En somme, le pessimisme n'indique ou ne devient une véritable maladie que

1. J. de Magalhães, *O pessimismo no ponto de vista da psychologia morbida*. Typ. universelle, Lisbonne, 1890. — Dr G. Huyghe, *Des rapports de l'arthritisme avec les manifestations nerveuses*. Jouve, Paris, 1890.
2. *Le pessimisme*, p. 334.

lorsqu'il est exagéré : il révèle alors une grave altération du système nerveux, tout au moins, et, si l'on veut, la *neurasthénie* particulière dont parle l'un de nos auteurs, ou l'*arthritisme*, diathèse plus générale, que l'autre a pris pour sujet de sa thèse.

II

Dans la première partie de son ouvrage, M. Magalhães a consigné les faits et les observations sur lesquels il fondera les inductions et les conclusions de la seconde, de beaucoup la moins développée. Ce sont des données biographiques sur quelques personnages ayant notoirement été considérés comme pessimistes, elles visent Léopardi, Schopenhauer, Flaubert, Baudelaire, Amiel, lord Byron (je les cite dans l'ordre peu rigousement chronologique où l'auteur nous les présente). De courtes notices sont ensuite consacrées à un certain nombre de personnages plus ou moins illustres, et à deux inconnus, X. et D., chez lesquels l'auteur a cru pouvoir constater l'état mental, de caractère pathologique, dont le pessimisme est la forme philosophique ou littéraire. Relevons, parmi ces derniers, toujours dans un ordre un peu trop fantaisiste, les noms de Tolstoï, Carlyle, Swift, A. de Vigny, Chateaubriand, de Sénancour, Shelley, Jouffroy, Schiller, W. Cooper, Dostoïesvki, Maine de Biran, Delacroix, Berlioz, Thackeray, B. Constant, Léopold Robert, Mainländer, etc. Tous ont présenté, suivant l'auteur, la plupart de ces indices morbides : hérédité pathologique, caractères divers de dégénérescence, instabilité nerveuse, irritabilité, hyperesthésie, hyperalgie, impulsions irrésistibles, etc.

Ce recueil d'observations cliniques, laborieusement trié dans un amas de livres, de mémoires, de journaux et de revues, est très intéressant en lui-même, mais il l'est surtout par l'intention et par la méthode scientifiques qui ont présidé à sa formation. Ce qui importe le plus, c'est la manière dont l'auteur a interprété ces volumineux dossiers.

Le pessimisme, dit M. Magalhães, est une neurasthénie d'une espèce particulière, dont le caractère fondamental est l'instabilité nerveuse avec alternance ou mélange constant d'irritabilité et de faiblesse. Le sujet est atteint d'une extrême susceptibilité à toutes les impressions sensorielles et à toutes les variations de l'atmosphère sociale. La sensibilité a chez lui des réactions très intenses et très étendues, mais suivies d'un prompt épuisement. C'est proprement une hyperesthésie générale. Elle a pour conséquence naturelle l'hy-

peralgie sous toutes ses formes. Non que le pessimiste ne soit pas capable de sentir le plaisir, et même, en beaucoup de cas, beaucoup plus vivement que la majorité des hommes; mais cette disposition même contribue à le rendre plus vulnérable à la douleur, vu la disproportion qui existe entre ses tendances et ses puissances émotives. Son état peut se compliquer d'une hédomanie aussi exagérée que son hyperalgie. Il y a, en effet, un optimisme morbide, qui se rapproche de cette manie sans délire, l'aménomanie, caractérisée par une excitation anormale des sentiments de joie et de bien-être. On voit dans Rousseau, par exemple, le mélange de cet optimisme maladif avec un pessimisme plus ou moins accusé.

De cette instabilité, de cette hyperesthésie fondamentales, de cette disproportion entre les impressions et les réactions consécutives, résultent, selon M. Magalhâes, ces caractères constants : désaccord entre les phénomènes affectifs, — entre les sentiments et l'intelligence, — entre les sentiments, les idées et les volitions.

En ce qui concerne les phénomènes affectifs, le pessimiste, ou l'hyperesthésique, est très sensible à l'amitié, à l'amour, au mépris, aux déceptions, au bien comme au mal personnel. Mais il souffre du bien comme du mal : d'un côté, sa faiblesse lui rend l'effort difficile et pénible, quand il s'agit de se procurer le bien qu'il désire, et de l'autre, la prédominance dans son esprit des associations douloureuses fait qu'il jouit moins de la possession d'un objet qu'il ne souffre de sa privation. Les tendances insatisfaites n'en continuent pas moins à se faire sentir : de là une souffrance positive dans l'ordre des sentiments instinctifs, et négative dans l'ordre des sentiments affectifs, souffrance qui s'accroît à mesure qu'elle se prolonge. En vertu des mêmes causes, si le plaisir présent se change pour lui en dégoût, la crainte des déceptions mêle son amertume à l'idée d'un plaisir futur. Ainsi s'expliquent ces contradictions dont le vulgaire s'étonne : l'impossibilité de se réjouir de ce qu'on a et de cesser de s'inquiéter de ce qui manque, le passage brusque de l'irritabilité violente ou chagrine à la langueur et à la timidité, les alternatives de confiance excessive en soi-même ou d'orgueil extrême et du sentiment exagéré d'impuissance ou d'infériorité. « Benjamin Constant, dit M. Magalhães, est un des exemples les plus typiques de cette désharmonie intérieure : tout lui était nécessaire, et tout lui manquait; joie, vertu, félicité, grandeur, tout se desséchait entre ses doigts arides. Il ne croyait à rien, et il s'efforçait de savourer les délices que l'amour procure aux âmes pieuses : ayant conçu l'idée d'un livre contre les religions, il composa, de bonne foi, un livre en faveur de toutes les religions. » Ce fut, il est vrai, le propre cas

de Chateaubriand, si l'on s'en rapporte aux insinuations malveillantes de l'auteur des *Mémoires de Sainte-Hélène*, et le pessimisme n'entra pour rien dans ce changement de batteries. On trouverait également des raisons n'ayant rien de commun avec le pessimisme dans cette célèbre conversion de Lamennais, qui lui fit terminer en philosophe l'*Essai sur l'indifférence*, qu'il avait commencé en apôtre. La continuité du travail de la pensée sur un même sujet suffit pour nous amener à le voir différent de ce qu'il nous avait paru d'abord. Les contradictions sont d'ailleurs toutes naturelles aux tempéraments passionnés, qu'ils appartiennent à la classe des *vifs* ou à celle des *ardents*.

Nous venons déjà d'effleurer la question de la désharmonie entre les sentiments et l'intelligence : l'auteur montre fort bien qu'elle a elle-même pour origine l'hyperesthésie. Celle-ci entraîne une grande vivacité d'imagination, tout au moins d'imagination intuitive, car l'imagination constructive provient d'autres causes : il en résulte, au point de vue du sentiment, « l'exagération des tendances idéalistes, c'est-à-dire de cet ensemble plus ou moins systématisé de sentiments affectifs et d'images qui constitue ce que chacun appelle son idéal ». L'idéal du pessimiste, en fait d'amour ou de bonheur, est irréalisable, parce qu'étant affecté par les plus petites causes de douleur, et son esprit produisant avec la plus grande facilité des associations pénibles, il ne possède pas ce contrepoids d'éléments représentatifs qui, chez un individu d'une sensibilité moyenne, se mêleraient à la masse générale des sentiments. Mais, tout en sachant que son idéal est irréalisable, il ne peut laisser de le désirer et de le poursuivre : ce déséquilibre intérieur le trouble et projette sur tous ses phénomènes affectifs une teinte sombre.

Une autre conséquence de cet idéalisme excessif se produit au point de vue logique ou métaphysique : c'est la manie du doute, le besoin de creuser, de se poser à propos de tout un incessant pourquoi : pourquoi la vie, pourquoi le besoin d'amour et de bonheur, etc., etc.? Or, il se trouve incapable de résoudre à sa satisfaction l'éternel problème. Il reste dans l'indécision, même en affirmant la prédominance du mal, par la crainte d'errer ou l'impuissance de se maintenir ferme entre le pour et le contre. Ce désaccord logique se retrouve dans son esthétique : il lui est impossible de localiser objectivement ses sentiments idéalisés. Le pessimiste répugne à trouver les qualités belles dans les êtres réels, et il s'obstine à les chercher dans des êtres idéaux. Ces qualités, quand il les trouve quelque part, n'existent pour lui que comme partie de l'idéal rêvé. « Pour Flaubert, la plus belle église serait celle qui aurait en même

temps la flèche de Strasbourg, la colonnade de Saint-Pierre, le portique du Parthénon, etc. Amiel, dominé par le besoin de « totalité », se débat hésitant dans la région infinie et multiforme des possibles. »

Tous ces caractères du pessimisme révèlent, au point de vue du sentiment, un subjectivisme excessif. Le pessimiste ne sent pas comme tout le monde : la valeur des sentiments, des passions communs aux autres hommes, est chez lui altérée ou intervertie. La prédominance des représentations et des jugements en rapport avec son genre de sensibilité produit une forte prédominance, non seulement de la souffrance idéale sur le plaisir idéal, mais de la souffrance idéale sur la réelle. De là ces craintes sans objet réel, ce malaise, cette inquiétude, cette anxiété, prenant des formes diverses pour tourmenter son âme. Le misanthrope et misogyne Schopenhauer, un timide, au surplus, était atteint de la crainte de la souffrance. Byron, un énergique cependant, toujours préoccupé de l'opinion des autres, en éprouvait sans cesse un malaise très évident. Cowper était anthropophobe et tourmenté de scrupules religieux et autres. Berlioz fut victime de ce qu'il appelait « la douleur de l'isolement ».

A ces états d'esprit se rattache encore, selon M. Magalhães, la « volupté de la douleur ». Ce plaisir ultra-raffiné provient autant de l'orgueil de subir un malheur immérité que de celui de ne pas ressembler à tout le monde. « Je ne suis pas fait comme les autres hommes, disait Rousseau; j'ose croire n'être fait comme aucun de ceux qui existent. Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre [1]. » Deux observations me viennent sous la plume. Tout d'abord, cette complaisance pour son moi souffrant ne me paraît particulière au pessimiste que par son côté excessif : nous retrouvons ce sentiment orgueilleux dans le malade quelconque jugeant son cas plus grave ou sa maladie plus douloureuse, et quelquefois dans le vieillard qui ajoute à ses années pour en tirer vanité. On prend une sorte de revanche contre son mal en le grossissant. En second lieu, cette tendance à se croire autre que les autres hommes affecte différents modes chez les gens rêveurs et chez les gens d'action, pour peu qu'ils soient égoïstes et passionnés : ainsi Napoléon voulait être seul dans son genre, et déclarait que les lois communes n'étaient pas faites pour lui. Le pessimisme n'intervient ici qu'en seconde ligne, si on le suppose synonyme de volonté malade ou faible; mais, encore une fois, la faiblesse de volonté n'est pas un produit nécessaire du pessimisme. Il faut se garder de tout mettre sous son étiquette.

1. Les *Confessions*, p. 1.

Je crois encore que l'auteur veut trop prouver quand il voit un cas propre au pessimiste dans sa façon de sentir en contradiction avec celle des autres hommes. Les impressions tenues pour désagréables par les individus d'une sensibilité normale, sont pour lui, dit-il, une cause de plaisir. De même les spectacles ordinairement considérés comme agréables lui déplaisent. La joie extérieure implique, en effet, l'idée de plaisir, et, comme telle, rend plus sensible par contraste la douleur dont le sentiment général ne l'abandonne jamais. En revanche, les sentiments pénibles, loin de choquer ce sentiment, s'harmonisent plutôt avec lui. Ne suffit-il pas, objecterai-je, d'être simplement un esprit mal fait, chagrin ou non, mais porté à la contradiction, pour se trouver dans les conditions morales dont il est ici question?

Au triste plaisir de se sentir différent des autres hommes se rattachent, dit encore M. Magalhães, l'ironie et l'excentricité systématiques. L'ironie vient, chez le pessimiste, « de ce qu'à son point de vue, la vie apparaît comme quelque chose de mesquin et d'étrangement ridicule ». Cette ironie se ressent d'ailleurs du caractère : « Chez les bienveillants, elle vise principalement le sujet lui-même et la vie en général ; chez ceux où domine la misanthropie, elle est sarcastique. Les premiers connaissent la pitié, les seconds plutôt le mépris. » Il se peut encore ici à mon avis, que le caractère fasse tout ou presque tout, sans l'intervention de la diathèse pessimiste. Quant à la manie d'excentricité, on la trouve chez des vaniteux d'humeur très gaie. Le pessimiste se plaît, dit l'auteur, à choquer les sentiments et les usages de la société où il se sent mal à l'aise : ainsi Byron éprouvait un étrange plaisir à commettre des actes que la société réprouve, et à représenter dans ses œuvres des personnages sinistres, ostensiblement faits à son image idéalisée. A ce compte-là, Crébillon le père, cet homme doux et bon, si terriblement tragique dans ses pièces, serait à ranger parmi les pessimistes! Le calme et olympien Goethe serait-il suspect de névrose pessimiste, pour avoir un jour écrit *Werther*?

Il reste à parler des atteintes morbides éprouvées par les facultés actives, et des conséquences qui en résultent pour le sentiment et pour l'intelligence. On trouve chez le pessimiste, ordinairement, une certaine incapacité d'efforts prolongés, une attention souvent réfractaire ou lâche, en même temps qu'une extrême facilité à céder aux impulsions du sentiment : en un mot, disproportion entre les tendances et les intentions, d'un côté, et, de l'autre, le pouvoir modérateur de la volonté. M. Magalhães distingue, d'ailleurs, suivant les individus, deux sortes de pessimisme, l'un à forme irritable, l'autre

à forme dépressive. Dans la première prédominent toutes les énergies propres à repousser la douleur, et la tendance à l'inaction caractérise la seconde. Byron, Swift, Schopenhauer, sont cités comme exemples du premier cas; Maine de Biran, de Sénancour, Amiel, du second. Ce ne sont d'ailleurs là que des degrés de prédominance alternante; les deux dispositions existent chez tout le monde, et, dans la majeure partie des cas, elles se balancent.

Quoi qu'il en soit, la faiblesse de la volonté se montre, dit l'auteur, d'une façon ou d'une autre, chez le pessimiste. Elle se combine avec le dégoût de la vie réelle, et il en résulte la rêverie, « espèce de protestation des énergies comprimées contre la pesante stagnation du cœur inassouvi. » C'est la plupart du temps un songe sans issue, accompagné d'une objectivation intense, dans lequel l'esprit s'abandonne à un heureux automatisme, et au délicieux sentiment de son identité avec la nature. Cet état de rêverie profonde et habituelle confine au mysticisme religieux, qui se résume plus ou moins dans la restriction de la conscience, l'abolition de la personnalité, l'anéantissement de la volonté. Ce don de rêverie et d'objectivité, l'auteur le trouve développé d'une manière excessive chez Amiel, et plus modérément, chez Byron, Obermann, de Sénancour, Baudelaire, Flaubert. Sur ce point encore on pourra n'être point tout à fait d'accord avec M. Magalhães. Si c'est là un caractère habituellement signalé chez les pessimistes, on le constate aussi bien chez des gens tout simplement doués d'une grande sensibilité et d'une vive imagination, sans rien de morbide ou d'anormal. Ainsi Lamartine et George Sand, rêveurs par excellence, idéalistes, la seconde même avec une pointe de mysticisme, et doués l'un et l'autre d'un assez grand pouvoir d'objectivité, n'en étaient pas moins des optimistes, en dépit de leurs tristesses réelles ou littéraires, et du désordre passionnel de leur vie.

Nous sommes donc en droit d'exiger de nouvelles preuves, et un appoint plus considérable de faits, pour accorder que toutes les altérations de caractère attribuées au pessimiste sont des phénomènes pathologiques. Il semble, au surplus, qu'on peut avoir quelques doutes sur la rigueur d'une assimilation embrassant des personnages aussi divers que le furent Flaubert, Amiel, et les autres : leur pessimisme n'a certainement pas les mêmes couleurs. L'auteur a déjà dit, je le sais, que la diathèse morbide diffère un peu de ton suivant les caractères et les tempéraments. Il faudrait, en tout cas, tenir compte, plus qu'il ne l'a fait, des impressions de l'enfance et de la jeunesse, des milieux divers où elles s'écoulèrent, et de toutes les autres circonstances de la vie et du régime, et faire, en somme, aussi

exactement que possible le départ de ce qu'il peut y avoir d'originel ou d'acquis dans l'irritabilité ou la morosité individuelle.

Peut-être le pessimiste ne se sépare-t-il pas autant qu'on le prétend de la catégorie des normaux et des sains. Et s'il fallait exactement marquer en quoi il fait exception, est-il bien sûr qu'on doive l'expliquer, comme le fait M. Magalhães, par une neurasthénie confinant à celle des « dégénérés supérieurs »? Le pessimiste n'est pas toujours intelligent, quoi qu'il en dise. Pourquoi n'étudier que des pessimisants, des tristes « distingués », qui se sont peints eux-mêmes dans leurs mémoires ou dans leurs livres? Il en est d'autres dans toutes les classes de la société, esprits chagrins, fâcheux, mécontents de la vie, et voyant de préférence les vilains côtés des choses. L'opposition de *Jean qui pleure* et de *Jean qui rit* est classique dans le populaire. Jean qui pleure est-il nécessairement un neurasthénique? La neurasthénie conduit-elle nécessairement au pessimisme? Je ne le crois pas.

S'il fallait absolument voir dans le pessimisme une variété de neurasthénie, on pourrait du moins ne pas la caractériser avec autant de précision que M. Magalhães, qui en fait purement et simplement une neurasthénie affective. Voici quelles sont ses raisons pour la qualifier ainsi. Il refuse d'admettre des maladies de la volonté, estimant que les altérations de cette dernière sont toujours consécutives et non primitives : c'est un débat à vider entre lui et M. Ribot. Quand à l'altération de l'intelligence, pense-t-il, elle est à peine la conséquence parfaitement naturelle de l'altération du sentiment. Il me semble pourtant avoir quelque peu prouvé le contraire, à propos de la désharmonie entre les sentiments et l'intelligence. Aussi bien, s'il faut, avec lui, attribuer l'hyperesthésie à un éréthisme exagéré des cellules cérébrales, est-il probable que cette anomalie se limite aux fonctions émotives du cerveau? Je me borne à poser la question sans la résoudre dans un sens ou dans l'autre.

III

J'arrive à la thèse de notre compatriote, M. le Dr Huyghe. Ici, le mot de pessimisme n'est pas prononcé une seule fois, mais l'état mental dont il s'agit ressemble parfaitement à ce qu'on appelle aujourd'hui de ce nom. L'altération pathologique, qui est l'envers de ces états mentaux, est évidente. Elle porte un nom particulier; son étiologie est décrite avec toute la précision désirable : c'est l'arthritisme, une diathèse morbide embrassant dans son cycle un assez

grand nombre de maladies spéciales, mais, s'il faut en croire l'auteur, donnant lieu à des altérations mentales d'un caractère déterminé.

M. Charcot a de nos jours attiré de nouveau l'attention sur la parenté existant entre les manifestations arthritiques et les affections nerveuses. L'hérédité nerveuse n'est, bien souvent, que l'hérédité arthritique. « Une atteinte de névropathie doit être considérée seulement comme un épisode d'une maladie qui atteint toute une série de générations et qui se manifeste chez chacune d'elles par une forme clinique différente. C'est ainsi que l'on voit, dans la même famille, les affections cutanées, telles que l'eczéma, se transformer en goutte ou en rhumatisme chez les descendants immédiats, puis en migraine, en épilepsie, en chorée, en paralysie générale, etc., sur une troisième ou quatrième génération [1]. »

Suivant M. Huyghe, l'arthritisme n'est pas aussi facile à définir que l'est à observer la façon dont il évolue. Il est caractérisé par « une tendance aux congestions locales, qui, chez les arthritiques héréditaires, s'installe dès la première enfance, pour se continuer à un degré plus fort dans le cours de la vie adulte et jusqu'à la vieillesse ». Il paraît consister, dit Senac, qui a fait des études remarquables sur ce sujet, « en une modification des conditions normales de la circulation. Cette modification se traduit par des mouvements fluxionnaires, par des poussées congestives plus ou moins marquées, plus ou moins durables. Ce caractère est très appréciable, surtout dans la période d'état de la diathèse. » C'est l'élément le plus important dans la séméiologie de l'arthritis; mais, il ne faut pas se le dissimuler, la congestivité n'est elle-même qu'un résultat dont la force déterminante est fort obscure. »

Cette congestivité « tantôt se traduit à la peau par des éruptions d'aspect variable, selon les prédispositions individuelles, tantôt elle se prononce vers les organes internes, soit sur les viscères abdominaux, soit sur l'appareil respiratoire, soit sur le système nerveux. Chaque arthritique a son type congestif particulier, c'est le point de son organisme qui est le moins résistant par suite de conditions héréditaires ou acquises, sur lequel se porte particulièrement l'effort congestif : chez l'un, c'est le foie; chez l'autre, ce sont les reins (lithiase hépatique, lithiase urinaire); chez un troisième, c'est le système nerveux (neuro-arthritisme, névrose). Les fluxions articulaires, rhumatismales ou goutteuses, constituent chez d'autres le type fluxionnaire spécial. »

« Par suite de ces congestions fréquentes, ou en vertu d'une cause

1. Huyghe, *loc. cit.*, p. 9.

générale encore ignorée, la nutrition générale des arthritiques est profondément viciée. Chez eux, les combustions organiques qui ont pour but de transformer les produits de déchet en matières facilement excrétables se font incomplètement; c'est ainsi, par exemple, qu'au lieu de transformer une partie de ces matières en urée, produit achevé, et dont l'élimination par les reins se fait sans dommage pour celui-ci, il les transforme seulement en acide urique, c'est-à-dire, en un produit qui correspond à un des stades de formation de l'urée, et qui serait devenu de l'urée, si son oxydation s'était poursuivie; par conséquent, au lieu de former des sels neutres, l'organisme crée des acides. Ce fait a la plus grande importance, car le passage dans le sang des matières acides équivaut à la présence de produits irritants dont l'action se fait à la longue sentir sur les parois des vaisseaux. Tantôt c'est l'acide urique, comme dans la goutte; tantôt c'est l'acide lactique, comme dans le rhumatisme; tantôt encore des produits mal déterminés qui circulent dans l'appareil vasculaire... Comme l'a dit le Dr Pierret, les arthritiques sont des individus qui font de la mauvaise chimie, et qui, de plus, sont soumis à des intoxications secondaires.

« C'est dans la fréquence de ces bouffées congestives vers le cerveau et dans cette auto-intoxication qu'il faut rechercher l'origine des troubles nerveux si fréquents chez les arthritiques; ces troubles sont plus ou moins accusés chez les malades, ils vont de la simple irritabilité du caractère jusqu'aux maladies nerveuses les plus graves, en passant par la neurasthénie et les névroses [1]. »

Aurons-nous trouvé ici la véritable diathèse, le dessous physique des divers phénomènes compris sous le nom de pessimisme? Il nous sera peut-être permis de répondre à cette question, quand nous aurons vu comment l'arthritisme agit sur le système nerveux dans ses manifestations psychiques.

« Cette diathèse a été souvent observée chez la plupart des neurasthéniques, et autres névropathes. Les anciens faisaient de l'hypocondrie un des caractères des maladies du foie, et ils l'avaient constatée chez les goutteux et les rhumatisants. Reynols a insisté sur les troubles mentaux et nerveux d'origine goutteuse. Trousseau admettait l'origine rhumatismale de l'hystérie et de l'hypocondrie. Pour Axenfeld, tous les cas d'irritation spinale et de neurasthénie qu'il a observés ou dont il a eu connaissance, sont d'origine rhumatismale ou goutteuse. La neurasthénie serait ainsi une névrose arthritique. Les modifications du caractère chez les herpétiques

1. Chap. II, *passim*.

n'ont pas échappé à Lancereaux. « Les herpétiques, dit-il, sont des gens intelligents, d'une volonté ferme ou chancelante, suivant la prédominance de leurs facultés intellectuelles ou affectives. Les hommes instruits, rigides dans le devoir, profondément religieux, de même que les personnes changeantes, jalouses, vindicatives, sont généralement entachés de cette maladie : on pourrait donc dire que les herpétiques constituent la meilleure et la pire portion de l'humanité. S'il a le jugement droit, l'herpéthique devient parfois un inventeur ; s'il ne voit pas juste, il verse dans le spiritisme, le magnétisme, le mysticisme. L'esprit de cet homme est inquiet, chercheur, insatiable, le plus souvent triste, à moins que la tristesse ne soit remplacée par une gaieté exagérée, folle, comme si la pondération faisait défaut. » L'exagération est ici évidente.

Il est plus intéressant d'étudier le caractère spécial des arthritiques en plein état de santé et en dehors de toute manifestation pathologique. C'est tout d'abord un état d'excitabilité permanente qui les fait réagir vivement à l'occasion des impressions mêmes futiles. Sur ce fonds d'excitabilité psychique vient de loin en loin « se greffer un état plus aigu, que caractérisent des symptômes quasi-neurasthéniques ». Leur état habituel, c'est une inquiétude permanente, un grand besoin d'air et d'espace [1], une susceptibilité excessive aux variations de température, physiquement et moralement, le besoin de s'agiter. « Cette anxiété, cette mobilité, que nous venons de signaler à propos des mouvements, se retrouvent à chaque instant dans le caractère. L'arthritique est toujours à l'affût du nouveau, non par curiosité, mais par besoin maladif. Sans cesse il propose un but à son activité, et à peine l'a-t-il atteint, qu'il lui en propose un autre; s'il en manque, il est réellement malheureux. Tout ce qu'il fait, il le commence avec ardeur, mais il manque de persévérance, et s'il ne réussit pas rapidement, il tourne ses efforts d'un autre côté. Un insuccès ne le décourage guère, car c'est pour lui un motif de terminer une chose en train et d'en recommencer une autre. En somme, il est rarement satisfait, car désirant toujours quelque chose qu'il n'a pas, il manque toujours quelque chose à son bonheur. »

Cette inquiétude morale ne se présente pas toujours sous une forme aussi accusée. Elle varie avec les races, avec les individus, et se manifeste différemment selon qu'elle se rencontre chez un arthri-

1. Chez quelques arthritiques on observe de l'oppression et « de l'anxiété respiratoires, et l'aggravation du malaise moral habituel. Ils ne peuvent supporter le séjour dans une église, dans une salle de spectacle ou de concert, surtout s'ils savent les portes fermées. Ce même sentiment de géne et d'oppression existe même en plein air, dans une foule, par exemple, et sans qu'il y ait en aucune façon obstacle à la respiration. »

tique lymphatique ou chez un arthritique sanguin. Elle s'unit de bonne heure, chez des enfants qui vivent un peu isolés, au besoin d'occuper leur imagination, de rêver à des histoires imaginaires. « Cette tendance à la rêverie se modifie avec l'âge, et n'est pas un des traits les moins saillants du caractère de ces gens que l'on voit tour à tour livrés aux rêves poétiques et soumis aux impulsions diverses que crée leur tempérament. »

Un autre caractère à signaler chez les arthritiques, à côté de l'inquiétude, c'est la tendance à l'hypocondrie, et l'auteur en distingue deux formes principales, l'hypocondrie causée par la crainte de la maladie et l'hypocondrie anxieuse. « C'est parmi les arthritiques que se recrutent la plus grande partie des malades imaginaires. Il y a à cela une raison, c'est qu'ils sont sujets à des malaises fréquents et divers qui les forcent à fixer leur attention, tantôt sur un organe, tantôt sur un autre; les congestions locales et les désordres qu'elles amènent finissent par leur faire craindre l'existence de maladies sérieuses. » Quand à l'hypocondrie anxieuse, « c'est surtout chez les arthritiques rêveurs qu'elle se voit; la tristesse fait facilement place à la rêverie, et ils sont alors en proie à une tristesse vague, sans cause, qui les envahit complètement. Cette anxiété est toute naturelle chez des gens qui sont tristes et qui ne réussissent pas à s'expliquer leur tristesse. Il leur semble qu'un voile noir tombe sur leurs idées, toutes leurs pensées sont empreintes de découragement, comme si leur vie n'avait aucun but; ils ont en même temps des aspirations vers un idéal meilleur qui serait gai, mais qu'ils ne peuvent définir, et, chose curieuse, ils aiment cette tristesse, ils l'entretiennent avec soin, ils font presque effort pour la conserver, et il ne serait pas étonnant, qu'au fond, ils n'aient un certain plaisir à se sentir tristes. Il y a chez eux quelque chose de l'hystérique qui aime à faire parade des symptômes qu'elle présente : ils sont quelquefois fiers de leur état mélancolique, et s'en imprègnent d'autant plus qu'on leur fait remarquer sa persistance. »

IV

La plupart de ces caractères ont été signalés plus haut, chez les pessimistes. Cette idéation mobile, cette inquiétude morale, ce besoin de changement, cette acuité maladive de la sensibilité et de l'intelligence, cette altération de la faculté volontaire, cette anxiété sans cause, parfois ce malaise et cette gêne au milieu de la foule, tous ces caractères se retrouvent de part et d'autre. Pour compléter le rapprochement, mentionnons, du côté des arthritiques, des perturba-

tions physiques qui influent sur les fonctions sensorielles[1] : illusions de la vue, de l'ouïe, la migraine, le scotome scintillant, l'hémiopie, etc. « En revanche, il ne paraît pas y avoir d'hallucination véritable chez les gens véritablement arthritiques, et, quand elles se produisent, on peut les rattacher à l'hérédité nerveuse à forme grave. » C'est que l'arthritique n'est pas encore névropathe, mais, comme l'a dit Charcot, il est à la veille de le devenir. On pourrait donc, en continuant le rapprochement, supposer que les pessimistes chez lesquels l'hallucination se montre, ont passé du premier au second degré de l'arthritisme, et sont déjà entrés dans la neurasthénie ou dans les diverses névroses qui en sont l'aboutissant.

Voici enfin un fait qui semblerait expliquer des manifestations analogues chez le pessimiste. « Les arthritiques ont besoin, pour échapper à des troubles qui, sans cela, seraient constants, d'avoir de temps en temps, soit une décharge hémorrhoïdaire ou menstruelle, soit un flux diarrhéique, soit un accès de polyurie ou de transpiration... Mais il est une de ces dérivations sur laquelle, croyons-nous, on n'a jamais insisté, c'est celle qui se produit par les organes génitaux. » Il y a, chez certains arthritiques, des poussées congestives de ce genre, marquées « par une forte tendance hypocondriaque, mélange de rêverie et d'érotisme qui disparaît au bout de deux ou trois jours, en même temps que le besoin de rapports sexuels. » La vie de lord Byron, de Baudelaire, de Flaubert, contient des périodes de pareilles poussées génésiques, suivies de repos absolu, après une véritable saturation.

Les rapports de l'arthritisme avec le pessimisme ne sont ni plus ni moins évidents que ceux que M. Magalhães a établis entre cette maladie mentale et la neurasthénie affective. Les critiques formulées à l'encontre de la première thèse reviennent tout naturellement à propos de la seconde. On comprend peut-être mieux les rapports de la tristesse systématique,ou pessimisme, avec un état pathologique assez bien déterminé. Mais si l'unité pathologique est bien déduite, les conséquences psychologiques sont ou paraissent outrées. L'arthritisme embrasse et explique trop de choses. Il n'est pas aussi facile qu'on pourrait tout d'abord le croire, de passer de l'arthritisme décrit par le clinicien à son état mental, ou plutôt à l'ensemble de ses états mentaux interprétés par le psychologue. Il est évident que tout le pessimisme n'est pas dans l'arthritisme, que tout arthritique n'est pas pessimiste, et réciproquement.

1. M. Magalhães a constaté des troubles de cette nature chez les sujets atteints de *neurasthénie affective*.

Quoi qu'il en soit des conclusions au fond à peu près identiques de ces deux savantes thèses, reconnaissons que c'est déjà beaucoup de chercher à relier les phénomènes psychologiques anormaux à des phénomènes pathologiques, comme leurs vraies causes déterminantes. Même exagérées, ces tentatives médico-psychologiques sont un grand bien. La science des rapports du physique et du moral tend à se faire : elle se fera.

BERNARD PEREZ.

PHILOSOPHES ESPAGNOLS DE CUBA

FÉLIX VARELA — JOSÉ DE LA LUZ

En moins de trois ans, l'Espagne a produit trois ouvrages remarquables par le courage dont les auteurs ont fait preuve en disant les plus dures vérités à leur patrie. Le premier en date est *l'Espagne telle qu'elle est*, publié en français, à Paris, en 1887; le second a pour titre *Los males de la Patria, y la futura revolución española*; le troisième, le plus récent, *Plus ultra*. Les deux derniers ont paru à Madrid dans le courant de cette année. Le premier a pour auteur un publiciste catalan, M. Valentin Almirall; le second, un ingénieur, M. L. Mallada; le troisième, un médecin, M. J.-M. Escuder. Quelle que soit la divergence de vues et de principes, les trois consultants ont des tendances communes, et leurs conclusions sont à peu près les mêmes : un peuple qui a mal vécu dans le passé ne doit point s'inspirer, s'il veut vivre, d'une tradition détestable. Cet accord non prémédité est d'un bon augure; on peut le considérer comme un bon symptôme, dans un état pathologique des plus graves.

Le publiciste catalan a cherché les causes du mal, et, sans remonter au déluge, il a très bien vu que la découverte de l'Amérique a été la principale source de ces longues calamités qui ont appauvri, épuisé, ruiné la nation la plus favorisée de la fortune. Rien n'est plus vrai, si l'on reconnaît que l'Espagne a étendu à ses possessions d'outre-mer le régime qui devait la perdre elle-même, en l'aggravant, et qu'elle a traité ses colonies comme l'Inquisition traitait les hérétiques. La plupart des républiques de l'Amérique espagnole attestent la pernicieuse influence de l'ancienne métropole par leur vitalité précaire, leurs lents progrès et l'anarchie fratricide. On pourrait les comparer à des esclaves émancipés qui ne savent pas être libres. L'Espagne, qui ne les avait point préparées à la liberté, a dû se résigner à vivre sans les revenus de ces terres du nouvel hémisphère, perdues sans retour; mais les dures leçons de l'expérience l'ont été également. Les colonies qui lui restent sont exploitées suivant le régime traditionnel de corruption systématique et d'autorité sans contrôle. Aux Antilles, comme aux Philippines et ailleurs, les gouverneurs militaires règnent en satrapes, secondés par les jésuites. La situation est pire

que sous le despotisme royal représenté par Ferdinand VII. Considérées alors comme des provinces du royaume, les Antilles espagnoles regardaient l'Espagne comme la mère patrie, et non comme une marâtre. La tyrannie qui pèse sur elles, depuis la Constitution de 1837, fomente l'esprit de rébellion et entretient ces ferments de révolte, qui doivent produire tôt ou tard l'indépendance, à moins que ce ne soit l'annexion aux États-Unis américains. Le résultat n'est point douteux ; peut-être est-il plus prochain qu'on ne pense.

L'abolition définitive de l'esclavage à la suite de la guerre de Sécession a porté un coup mortel à l'abominable industrie de la traite des noirs, si longtemps florissante à Cuba. La division des habitants de l'île en deux partis, l'*espagnol* et le *cubain*, n'a point, à vrai dire, d'autre origine. Le premier a pour lui la tradition et l'autorité ; l'autre, infiniment plus nombreux, n'a que le droit et des espérances. Si l'avenir lui appartient à coup sûr, il ne peut et ne doit compter que sur ses propres forces. Le pouvoir discrétionnaire des capitaines généraux ou gouverneurs militaires n'aurait plus de raison d'être sans ce parti des mécontents, qui est, en somme, la grande majorité. Les Espagnols qui vont aux Antilles pour s'enrichir se soucient peu de l'avenir de la société cubaine ; et l'Espagne a la plus détestable opinion des Cubains qui trouvent que tout n'est pas pour le mieux dans la plus belle des îles fortunées. Les budgétivores de Madrid ont pour eux les sentiments des Spartiates pour les ilotes. Cette antipathie se manifeste dans les écrits des publicistes espagnols qui daignent s'occuper de la poule aux œufs d'or. Ces messieurs sont, comme on dit, du côté du manche, ainsi qu'il convient à des économistes bien posés, raisonnables et graves : ils tiennent que l'autorité ne doit jamais avoir tort. Ce qui est infiniment plus triste à constater, c'est que la gent lettrée de l'Espagne suit les politiques. Presque tous ces chevaliers de la plume traitent les Cubains du haut en bas, avec une dureté, une cruauté, une injustice qui accusent le parti pris de déprécier ou de méconnaître les hommes les plus distingués, voire les plus remarquables de la grande Antille. Quand même l'Espagne abonderait en rares talents, il serait malaisé de lui pardonner ce dédain systématique ; car enfin, c'est le castillan qui est écrit et parlé à Cuba ; et les poètes et les écrivains de Cuba ont les mêmes droits que leurs confrères de la péninsule : la littérature des colonies est inséparable de celle de la métropole. Il est telle partie des lettres où l'historien, faute de matière dans la péninsule, devra la chercher dans les colonies. Pour la philosophie, par exemple, l'Espagne est si pauvre, depuis la fin du XVIe siècle, qu'elle ne pourrait offrir tout au plus que quelques maigres glanes à l'histoire de la pensée libre et originale, parce que ses prétendus philosophes ne sont en réalité que des compilateurs, des copistes ou des plagiaires; tandis que l'île de Cuba, le seul pays de l'Amérique latine où l'on ait sérieusement philosophé en ce siècle, peut se vanter d'avoir produit une demi-douzaine de philosophes et une école philosophique toujours prospère.

La philosophie a pris racine à Cuba et n'a pu s'acclimater en Espagne. Ce fait vaut la peine d'être examiné. Cet examen sera l'objet de cette étude. De peur qu'elle ne se perde en vagues généralités, il faut la rendre positive et concrète, en évoquant un petit nombre de personnalités qui montreront la philosophie s'implantant à Cuba, en dépit des circonstances, et avortant en Espagne, après maints essais d'acclimatation. Ce contraste appelle l'attention sur les causes qui ont produit des effets si divers. Sans toucher au traitement, l'étiologie peut suggérer des conjectures utiles pour le pronostic. Une observation de médecine psychologique n'est point une consultation médicale.

I. — L'INITIATEUR.

Mientras se piense en la isla de Cuba, se pensará en quien nos enseñó primero á pensar.
(JOSÉ DE LA LUZ, *lettre* du 20 avril 1840.)

Le nom de M. Varona est avantageusement connu des lecteurs de la *Revue*. Professeur de philosophie et philosophe, il enseigne librement à la Havane, sans caractère officiel. Ses conférences philosophiques forment un cours complet de philosophie élémentaire. C'est dans la première leçon sur la logique, que l'auteur a tracé une légère esquisse de l'histoire de l'enseignement philosophique dans son pays, avec une émotion qui témoigne de sa profonde déférence pour les maîtres dont il est le continuateur. Le goût de ces études sévères persiste chez quelques Cubains d'élite, en dépit de l'esprit industriel et mercantile, dans un milieu peu propice au culte de la sagesse, sous l'œil vigilant d'une administration tracassière dont les chefs commandent en maîtres absolus. Il suffit de nommer les proconsuls Tacon et O'Donnell, dont le gouvernement despotique et brutal coïncida avec le mouvement philosophique le plus intense de l'île de Cuba. Il serait curieux d'en étudier les origines : c'est aux philosophes cubains qu'appartient cette étude généalogique. A défaut de faits précis, il est permis de supposer qu'un heureux concours de circonstances favorisa l'éclosion d'un produit qui n'avait jamais figuré parmi les denrées coloniales. L'Espagne n'y fut pour rien. Comment l'Espagne eût-elle importé à Cuba ce qui lui manquait absolument? Les philosophes cubains ne doivent rien à l'Espagne, non plus qu'à l'Amérique espagnole. Peut-être que les Etats-Unis de l'Amérique anglaise n'ont pas été sans influence; mais de l'Union américaine, Cuba ne pouvait recevoir qu'un souffle de liberté et l'exemple de l'émancipation. C'est dans cette mesure qu'il faut tenir compte de l'influence de l'Amérique du Nord; mais il le faut absolument, parce que c'est à l'Amérique du Nord que les Cubains proscrits ont demandé asile. De là un lien puissant entre les deux pays; de là les velléités et les tentatives d'annexion.

La révolution américaine avait préparé les esprits à la révolution française, laquelle devait provoquer à son tour la série d'insurrections qui se terminèrent par l'émancipation des colonies espagnoles. L'Espagne elle-même, gagnée par la contagion, après avoir sauvé son indépendance, parut vouloir conquérir sa liberté. Tel fut du moins le mobile des constituants de 1812, dont la tentative généreuse n'eut point de résultat durable, parce que la Sainte-Alliance alarmée chargea la France d'opérer en Espagne cette restauration de l'absolutisme, dont le pauvre Chateaubriand s'applaudit dans ses *Mémoires*, comme d'un grand acte politique. Le congrès de Vérone était le corollaire de celui de Vienne. Peut-être que sans cette sottise criminelle, l'Espagne n'aurait pas vu les temps mauvais et les choses honteuses qui suivirent la mort de Ferdinand VII.

Quoi qu'il en soit, Cuba bénéficia des grands événements qui se produisirent en Europe, depuis la Révolution française, et dès les dernières années du XVIII[e] siècle, elle passa de la vie matérielle et végétative à une activité mentale qui devait la transformer. L'initiative de ce mouvement mémorable revient en grande partie à la Société économique des amis du pays, dont on ne saurait dire trop de bien, puisque c'est par cette association de patriotes éclairés et dévoués que l'histoire de Cuba a pris un nouveau caractère. Une circonstance qui favorisa infiniment les efforts de ces citoyens zélés, ce fut la révolte générale des colonies espagnoles d'Amérique contre la métropole. L'Espagne traita Cuba avec une politique habile, qui contribua beaucoup à la rendre fidèle. Le souvenir de ces temps agités rend encore plus amère aux Cubains la politique inaugurée en 1837. Le choix éclairé des administrateurs civils et ecclésiastiques prouve que l'Espagne cherchait à mériter l'affection et la reconnaissance des insulaires. On se souvient encore à Cuba de l'évêque J.-J. Diaz Espada y Landa, qui avait une forte tête et un grand cœur. Cet homme de bien fut un des principaux promoteurs de l'instruction publique à Cuba, et en particulier des études philosophiques. C'est à lui que le séminaire Saint-Charles fut redevable d'une réforme capitale des études : réforme qui devait le mettre fort au-dessus de la vieille Université pontificale et royale, fondée par les religieux dominicains dans leur couvent (1721-1728), avec deux siècles de retard. Là régnait en paix la philosophie scolastique, improprement dite aristotélique, et rien ne troublait sa quiétude. La Havane ne possédait alors qu'une seule imprimerie, celle du gouvernement. C'est en considérant la pénurie des ressources locales qu'on admire davantage les bienfaiteurs patriotes qui ouvrirent à la lettre une ère nouvelle. Si les Aristarques de Madrid, si malveillants pour les rénovateurs des études à Cuba, pouvaient consentir à rendre justice à leurs ennemis, ils reconnaîtraient que la philosophie la plus indépendante fut introduite dans la grande colonie espagnole avant l'année 1812, tandis que l'Espagne se contentait de la scolastique la

plus arriérée jusqu'à l'extinction des ordres religieux, en 1835. Près d'un quart de siècle de retard.

Le précurseur de la philosophie moderne à Cuba, don Félix Varéla y Moralès, né à la Havane le 20 novembre 1788, était un jeune prêtre qui avait fait ses études au séminaire de Saint-Charles. Il eut pour maîtres des hommes d'un mérite et d'un savoir distingué : le Dr Augustin Caballero y Ramirez, le licencié O'Gavan, les docteurs Veranes et Cernadas. Le premier détermina sa vocation pour la philosophie; le dernier fut son modèle pour l'éloquence. Un prêtre et un dominicain l'initièrent à l'art de penser et de bien dire. Ses progrès furent rapides. En 1811, il concourut pour la chaire de latinité et de rhétorique du séminaire, avec un tel succès, que l'évêque Espada lui accorda la dispense d'âge avant qu'il n'eût reçu la prêtrise. Le jeune professeur fit marcher de front les humanités, la philosophie, les sciences et en particulier la chimie et la physique, exposant, démontrant et expérimentant. Son amour de l'enseignement en fit un précieux auxiliaire de la Société patriotique, fondée en 1793, dans un tout autre esprit que l'Université, modelée sur celles du XVIe siècle. Le collège-séminaire, fondé en 1692, renouvelé en 1769, peu de temps après l'expulsion des jésuites, par le règlement d'un prélat éclairé, représentait l'ancienne Faculté des arts. On y enseignait la logique, la métaphysique, la physique expérimentale, l'éthique et la cosmographie. L'enseignement se donnait en latin. Tout changea avec l'évêque Espada et le jeune professeur Varéla. Les premières conclusions de la classe de philosophie se résumaient en cette thèse : « La meilleure philosophie est la philosophie éclectique ». Elle veut, cette philosophie, que l'on suive la raison et l'expérience, que l'on apprenne de tous sans s'asservir à personne. Ces conclusions imprimées en 1812 préludèrent à un autre travail un peu plus long (25 pages in-4°) publié à l'occasion des examens de fin d'année, avec cette épigraphe de Virgile qui fait penser à Lucrèce :

Felix qui potuit rerum cognoscere causas.

On y proclame qu'en physique, l'expérience et la raison sont les sources de la connaissance. Ce programme (*elenco*) ne renferme pas moins de 226 propositions embrassant le cours complet de philosophie. Ce fut le premier manifeste de la philosophie moderne de Cuba. Les propositions furent soutenues par un jeune homme de seize ans, D. Nicolas Manuel de Escobédo, qui devait être, malgré sa précoce cécité, le plus illustre orateur de la Havane. Cet écolier d'élite travaillait en particulier sous les yeux de son maître. Un jour qu'il lisait tout haut, il interrompit sa lecture, et demanda : A quoi bon cela? *Padre Varela, para qué sirve esto?* Le maître avoue que la question le fit longuement réfléchir, si bien que son enseignement se transforma. Quelque temps après, il soumit le programme de son cours à l'évêque Espada, juge très compétent. Le prélat le parcourut et dit à son secrétaire :

Este jóven catedrático va adelantando ; pero aun tiene mucho que barrer, en signalant les propositions que l'auteur réputait les plus brillantes. Alors je pris le balai et commençai à balayer, bien décidé à ne pas laisser le moindre grain de poussière à la scolastique. *Tomé, pues la escoba, y empezé á barrer, determinado á no dejar ni el mas mínimo polvo del escolasticismo, ni del inutilismo, como yo pudiese epercibirlo*. C'est lui-même qui rapporte ces deux anecdotes, dans une lettre datée de New-York, le 22 octobre 1840.

Ce programme de l'an 1813, dont l'épigraphe est empruntée de Condillac, renferme des propositions hardies, telles que celle-ci qui est la vingtième : « L'autorité des Saints-Pères en matière de philosophie est exactement la même que celle des philosophes qu'ils suivent ». Et, à chaque page, la raison maintient ses droits. On sent le souffle du dix-huitième siècle. La servante émancipée tient à conserver son indépendance, et les théologiens se mettent à philosopher sans invoquer les lumières surnaturelles. Les prélats éclairés suivaient avec intérêt cette évolution qui aurait pu aboutir à l'*obsequium rationabile* de l'Apôtre, si le dogme étroit pouvait aboutir à la tolérance. A la prière de l'archevêque de Saint-Domingue, D. Pedro Valéra y Jimenez, Varéla avait composé en latin, suivant l'usage consacré, *segun era costumbre de aquel tiempo*, dit-il, un cours de philosophie pour le séminaire archiépiscopal. C'est en 1812 que fut imprimé à la Havane, sans nom d'auteur, ce cours qui renfermait la logique et la métaphysique, sous le titre : *Institutiones philosophiæ eclecticæ*, en deux volumes. Cet ouvrage servit de texte à ses leçons. L'année suivante, il composa le troisième volume en castillan, avec l'autorisation de l'évêque Espada, au risque de mécontenter les scolastiques. En 1814, l'ouvrage fut terminé par un quatrième volume contenant un traité élémentaire de mathématiques pour l'intelligence de la physique générale. Les deux derniers tomes ont pour titre : *Instituciones de filosofia eclectica para el uso de la juventud*.

Quoique bon latiniste, Varéla n'enseignait pas en latin : la publication des deux derniers volumes de son cours consacrait la réforme qu'il avait opérée comme professeur, en se servant du castillan, sauf dans quelques exercices réservés expressément à la pratique de la langue latine. On ne parlait latin qu'une fois la semaine, pour se conformer au règlement. L'ergotisme pédantesque se trouvait exclu de la classe; la parole nette du maître enseignait aux écoliers à ne point se payer de mots : netteté, clarté, sincérité et prudence, voilà ce qu'il leur recommandait, prêchant lui-même d'exemple, et laissant gronder les pédants. Philosopher en castillan, dans un pays de scolastique, où l'instruction secondaire appartenait au clergé régulier, innovation hardie, réforme capitale! La philosophie échappait à l'Eglise et entrait dans le siècle, du fait d'un prêtre qui enseignait dans un séminaire.

Les parties les plus soignées de ce cours sont l'éthique et la logique, à propos desquelles maintes questions de psychologie appellent la dis-

cussion. L'autorité de la tradition y est tempérée par ce doute méthodique ou scientifique qu'exige la recherche de la vérité. La théologie ne tient à rien de réel et de solide, en quoi elle ressemble à la magie; tandis que la philosophie enfonce ses racines dans la réalité par les sciences, celles-ci ne traitant que de ce qui est. Tous les philosophes modernes que l'auteur propose à l'admiration, à l'imitation de la jeunesse, Descartes, Gassendi, Newton, Leibniz, philosophèrent en savants.

Faire marcher ensemble la science et la philosophie, c'est proclamer la souveraine autorité de l'expérience et de la raison et donner congé au mystère et au miracle. Déclarer la philosophie éclectique, au sens étymologique du mot, c'est reconnaître l'indépendance de la pensée et la prémunir contre toute velléité d'inféodation à la doctrine systématique de n'importe quel maître, en faisant appel à l'esprit de discernement. Eclectique est synonyme d'indépendant, et le réformateur n'entend pas qu'on puisse équivoquer sur l'étiquette. Son esprit très hardi et très fin, très conciliant et très souple, ne transigeait point sur ces principes de probité qui sont en somme le fondement de la méthode. Ce réformateur de vingt-trois ans était un caractère : il avait le courage et la fermeté; il savait vouloir, et son exemple ne fut pas perdu. Comment serait-il possible d'oublier son rôle de précurseur? Grâce à lui, la rhétorique fit place à la philosophie, et la méthode inductive s'imposa aux apprentis philosophes par un cours de physique et de chimie où les expériences remplaçaient le raisonnement et préparaient la voie aux sciences naturelles, à la connaissance du monde organique. La pure doctrine de Locke, renouvelée d'Aristote, réhabilitait les sens, dissipait les fantômes de la métaphysique réaliste, ramenait la psychologie à l'observation de la nature, à l'analyse du mécanisme des fonctions de la vie spirituelle. Les phénomènes de la sensibilité sévèrement analysés ramenaient la psychologie à la physiologie; et la science de l'homme prenait corps en se rapprochant des sciences organiques. L'introduction de la méthode expérimentale dans l'antique Faculté des arts fut le point capital de cette révolution scolaire, opérée sous les yeux ravis d'une élite de patriotes. L'observation et la raison associées produisirent l'expérience : telle était la thèse de cette philosophie si différente de la scolastique.

Les progrès de la réforme pouvaient être suivis d'une année à l'autre par ces programmes de clôture, qui résumaient les matières et l'esprit du cours, et dont le recueil, s'il était fait avec soin, résumerait les annales de la philosophie cubaine. C'est aux amis des études philosophiques, qui ne manquent point à Cuba, qu'il appartient de le faire.

En 1814 parut le résumé des doctrines métaphysiques et morales qui formaient la substance du cours (*Resùmen de las doctrinas metafisicas y morales enseñadas en el colegio de San Carlos de la Habana*. Oficina de Boloña; 13 p. in-4°). Cette brochure était la première publi-

cation de ce genre en langue espagnole ; elle inaugurait ces programmes de fin d'année, conçus dans l'esprit des *Institutions de philosophie*, dont le quatrième tome embrassait les éléments des sciences mathématiques, physiques et naturelles qui sont indispensables aux apprentis philosophes. Nos innombrables manuels, nés de l'industrie du baccalauréat, pourraient prendre modèle sur ces programmes qui datent de 1814, et dont l'un a pour titre : *Doctrinas fisicas que expondrán por conclusión de término veinte alumnos de la clase de Filosofia* (Imprenta del Comercio). Dans ce cahier figurent la chimie, la physique, la botanique, avec la géographie et l'astronomie; connaissances qui n'avaient pas cours dans les universités. Ainsi se réalisaient les vœux de la Société patriotique, exprimés en 1794, dans la séance du 7 juin. Elle voulait que les jeunes gens qui aspiraient à servir la patrie dans l'administration eussent des connaissances au moins élémentaires de mathématiques, de dessin, de physique, de chimie, de botanique, de zoologie et d'anatomie. On enseignait tout cela au séminaire de Saint-Charles. L'évêque, qui protégeait cet enseignement nouveau contre les vieux docteurs, fournissait libéralement les principales pièces du cabinet de physique. Les sciences bien groupées faisaient cortège à la philosophie positive du XVIIIe siècle. Le maître enseignait sommairement tout ce qu'on savait alors, se tenant au courant des progrès et des découvertes, propageant tout ce qui se faisait de nouveau en Europe. Cuba pouvait se vanter de posséder un enseignement secondaire qui n'existait alors nulle part.

Tout en remplissant ses devoirs de maître, Varéla n'oubliait point ses devoirs de prêtre et de prédicateur. Le 28 octobre 1812, à la veille des élections aux Cortès, il prêcha, dans une des principales paroisses de la Havane, un sermon célèbre sur ce texte du prophète Zacharie (VIII, 19) : *Veritatem tantum et pacem diligite*. L'homme est tout entier dans cette devise. Ce sermon évangélique acheva de le rendre populaire, et le désigna lui-même aux électeurs, comme un homme de mouvement et d'action.

Ce prêtre si docte et si modeste travaillait à séculariser la philosophie, en la faisant passer de l'école dans la vie. Il fallait la rendre accessible au grand nombre. Les programmes de fin d'année lui offraient un excellent moyen de propagande. Initié à ces études par les fêtes auxquelles il était invité, le public savait ce qui se passait dans les écoles, et suivait avec intérêt les progrès de la jeunesse. Dès l'année 1816, le maître avait trouvé sa voie; la réforme était assurée, ainsi que l'atteste l'opuscule publié à l'occasion des examens publics du mois de juillet : *Doctrinas de lógica, metafisica y moral enseñadas en el Real Seminario de San Carlos de la Habana por el presbitero don Félix Varela, en el primer año del curso filosófico*. C'est un abrégé du cours complet de philosophie, conçu dans l'esprit du XVIIIe siècle, d'après les méthodes les plus conformes à la réalité des choses. On y

rejette nettement le principe d'autorité, l'argumentation scolastique, l'ontologie, la prétention de réduire à néant les passions humaines, l'égoïsme qui se désintéresse du monde environnant, l'indifférence en matière de patriotisme, le préjugé qui tient les femmes dans l'ignorance, la foi qui repousse les lumières et la discussion, l'orgueil entêté qui s'obstine à ne point changer d'avis. On dirait un cartésien cherchant dans le doute méthodique le préservatif de ces illusions qui empêchent de voir les choses comme elles sont, soucieux avant tout de la vérité et de l'utilité pratique des connaissances acquises à l'école. En un mot, on apprenait à la jeunesse à philosopher. Sans toucher à la politique, Varéla préparait ses disciples à revendiquer leurs droits et à pratiquer leurs devoirs. Ce n'est pas là une raison pour en faire un révolutionnaire. L'éloge de Ferdinand VII, les oraisons funèbres de Charles IV et du surintendant D. José Pablo Valiente montrent un esprit libéral et généreux.

La Société royale de Cuba, foyer de patriotisme et de lumière, devait s'associer un patriote aussi éclairé : ce qu'elle fit le 24 janvier 1817. Il paya sa dette à l'Assemblée par un discours de réception dont le sujet convenait admirablement au récipiendaire : *Demostrar la influencia de la ideologia en la sociedad, y modos de rectificar este ramo.* C'était mettre le nouveau venu à l'aise. Il répondit à l'invitation en quelques pages sobres et fortes, développant cette pensée, que la connaissance de la vérité doit s'étendre au grand nombre, afin que, par la diffusion des lumières, les gouverneurs des peuples aient une conscience plus claire de leur responsabilité. Le but de l'idéologie étant de former le jugement par l'analyse, la connaissance des vérités utiles à l'homme et à la société doit être le fondement de l'instruction publique. De là l'obligation de réformer l'enseignement, de manière que la jeunesse apprenne à se conduire par les lumières de la raison et par les méthodes qui dérivent de l'étude de la réalité. Il faut que le jeune homme soit exercé à penser, et non à répéter mécaniquement ce qu'on lui a appris par routine. C'est par la méthodologie que l'enseignement deviendra fructueux. Les réformes urgentes sont brièvement indiquées. Dès les premières années, la jeunesse doit être initiée à ces connaissances élémentaires qui, graduellement accrues, sont la matière de l'enseignement philosophique. C'est l'analyse appliquée à l'étude des choses qui doit remplacer la mnémonique. Par conséquent la réforme doit commencer par l'instruction primaire. L'étude du réel rapproche de la nature, laquelle est la véritable institutrice, *El verdadero maestro del hombre es la naturaleza.* Les vrais maîtres enseignent sans avoir l'air d'enseigner. Au lieu de commencer par les règles, c'est par elles qu'il faut finir, *Es preciso concluir por donde ahora se empieza.* Ce n'est que par l'application suivie de l'analyse qu'il est possible d'arriver, à la fin des études, à la pleine possession de la logique ou de la méthode. Un bon livre élémentaire pour l'en-

fance, contenant l'essentiel de la religion et de la morale, simple, clair, doit être le fondement des études, et préparer de loin l'idéologie théorique de la fin, tout en servant d'introduction à la grammaire des langues mortes et vivantes et de l'idiome national. Réformer les études en vue d'apprendre à l'homme à penser, en écartant les obstacles qui l'en empêchent dès l'enfance : tel est le problème. Pour le résoudre, il faut bannir de l'enseignement la vieille routine scolastique, en commençant par l'école primaire.

Dès lors, Varéla devient le collaborateur actif de la Société patriotique. Dans l'examen de deux traités de grammaire castillane pour les écoles, il montra ce jugement droit et ferme qui devait recommander la critique qu'il fit plus tard de la grammaire de Salva, avec une compétence remarquable. La Société représentait une sorte d'Académie libre : elle contrôlait et encourageait toutes les publications sérieuses, comme aurait pu le faire le Ministère de l'instruction publique (*Ministerio de fomento*). La section d'éducation chargea Varéla de rédiger un recueil de maximes morales et sociales dont il se fit un grand nombre d'éditions (1818). Le 12 octobre de la même année, il prononça dans une séance solennelle de la Société, l'éloge du roi Ferdinand VII qui venait de signer avec l'Angleterre le traité pour l'abolition de la traite des noirs; traité qui répondait aux vœux de l'île de Cuba, hautement exprimés à plusieurs reprises, dès l'an 1790. La Société se faisait l'interprète de la reconnaissance publique. Les bienfaits du gouvernement de Madrid s'expliquent par l'influence qu'exerçaient sur les décisions du roi deux hommes très remarquables, Ramirez et Arango, dont on se souvient encore à Cuba.

Varéla était doué pour l'éloquence : les oraisons funèbres de l'ancien surintendant D. José Pablo Valiente, illustre bienfaiteur de l'île (10 mars 1818), et de l'ex-roi Charles IV (12 mai 1819), ne sont point banales : la simplicité, le bon goût, la clarté et la brièveté rappellent la manière attique. Mais les succès oratoires ne le détournaient point de la philosophie. A l'ouverture du cours de 1818 (30 mars), il résuma l'esprit de ses leçons en un discours qui était une véritable déclaration de principes. C'est une critique assez vive de la barbarie scolastique et des adversaires de la nouvelle méthode, qui trouvaient mauvais que la physique prît une si large place dans l'enseignement philosophique. Le novateur s'exprimait avec modestie : *Entre nosotros, nadie sabe, y todos aspiramos à saber*. Et il invitait les curieux à ces exercices de l'intelligence où le maître et les écoliers procédaient par démonstrations et expériences : on cherchait la vérité en s'aidant de l'encyclopédie des sciences. La classe était ouverte à qui voulait la fréquenter. Grande innovation qui avait l'avantage d'initier, d'associer le public au travail de la jeunesse studieuse. L'école n'était plus fermée aux profanes comme un cloître (*claustro*) inaccessible au vulgaire. La même année, il publia un opuscule qui fut réimprimé en

1820, sous ce titre : *Apuntes filosóficos sobre la dirección del espíritu humano.* C'est un résumé d'idéologie, comme on disait alors, c'est-à-dire de logique et de psychologie, la substance de ses leçons. Ce petit ouvrage, que l'auteur considérait comme un index des questions proposées aux examens publics qui suivirent son dernier cours de philosophie du séminaire Saint-Charles, fut inséré dans ses Mélanges philosophiques, *Miscelánea filosófica*, réimprimés l'année suivante à Madrid (1821, in-8°). Ces mélanges ou entretiens philosophiques, qu'il ne cessa pas de revoir pour les améliorer, furent rédigés à la prière d'un de ses élèves, enlevé tout jeune à son affection. C'est le plus soigné de ses ouvrages. Il déclare que son but était d'initier la jeunesse aux principes de la raison et de la moralité et aux merveilles de la nature, *para indicar á una estudiosa y amable juventud las sendas de la razon y de la moralidad, los portentos y delicias de la naturaleza.* Les neuf premiers chapitres de cet ouvrage sont empruntés à la logique de Destutt de Tracy. La partie pédagogique est remarquable. La première édition parut à la Havane en 1819, la seconde à Madrid en 1821, la troisième à New-York en 1827.

L'ouvrage capital de Varéla, les *Leçons de philosophie*, a eu cinq éditions, sans compter celles qui furent publiées au Mexique et ailleurs. L'auteur surveilla celles de Philadelphie et de New-York. Dans cet ouvrage fondamental, l'auteur se montre tel qu'il était comme éducateur et comme philosophe. C'est un réformateur courageux qui humanise la science, qui proclame les droits de la raison, qui prétend prémunir la jeunesse contre le fanatisme et l'impiété, en prêchant la tolérance. L'ouvrage traite successivement des règles pour la direction de l'esprit, de la nature humaine, et de ce que les anciens appelaient la nature des choses. L'ignorance est attribuée à l'appareil pédantesque des termes techniques, à l'exercice excessif de la mémoire, à l'abus de l'autorité, et surtout de l'autorité religieuse. Dans le traité de l'homme, il est question des passions et de leur influence sur les idées, du droit naturel et du patriotisme. Dans le traité des corps, la physique générale sert d'introduction à la physique particulière et à la chimie. L'ouvrage, dans son ensemble, donne l'idée d'un maitre excellent, recommandable par la méthode, la clarté, la simplicité, relevant par la distinction du langage cette grâce naturelle qui lui attirait la sympathie de ses auditeurs. Dans l'espace de neuf ou dix ans, il réforma l'enseignement et prépara des hommes qui devaient honorer la patrie. Honneur à l'instituteur patriote !

La révolution de mars 1820, dirigée par le général D. Rafael del Riego, rétablit la constitution de 1812, la première charte des libertés espagnoles. La Société des amis du pays, foncièrement libérale, décida la fondation d'une chaire de droit public (*Cátedra de Constitución*). Avec le consentement de l'évêque Espada, cette chaire fut ajoutée à celles du séminaire. C'était la Société patriotique qui en faisait les frais.

La dotation était de cinq mille francs (*mil pesos*). La chaire, mise au concours, fut attribuée, après de brillantes épreuves, à Varéla ; ses compétiteurs étaient José Antonio Saco, Nicolas Manuel de Escobédo, Prudencio Hechavarria, élèves dignes d'un pareil maître. A l'ouverture du cours, le 18 janvier 1821, il n'y avait pas moins de 193 élèves inscrits, sans compter les auditeurs bénévoles. Une foule empressée accourait à ces leçons de morale civique, dans la grande salle des actes du collège. L'esprit du cours se trouve résumé dans le discours inaugural et dans un opuscule intitulé : *Observaciones sobre la constitución de la monarquia española, escritas por el presbitero don Felix Varela, catedrático de Filosofia y de Constitución, en el seminario de San Carlos de la Habana*. Pour la première fois, depuis bien des siècles, la philosophie et la politique fraternisaient, et c'était le même maître qui enseignait à l'écolier à conduire son esprit et à faire son devoir de citoyen.

Le nouvel enseignement réussit à merveille, et la popularité de Varéla s'en accrut. Élu député aux Cortès, il s'embarque pour l'Espagne, le 28 avril 1821, aborde à Cadix le 7 juin, est rendu à Madrid le 12 juillet, après un court séjour à Séville, et il prête serment comme député, le 3 octobre 1822. Son nom figure honorablement dans les délibérations parlementaires. Malgré le rôle de l'armée dans la révolution de 1820, Varéla détestait le militarisme. Toujours attentif au bien-être et à la prospérité de son pays natal, il demandait, d'accord avec ses collègues de la députation de Cuba, le plus de liberté possible, des garanties suffisantes, le maintien du droit civil contre l'arbitraire des gouverneurs militaires, l'extension des droits politiques, le contraire en un mot du honteux régime de bon plaisir, qui devait prévaloir dans la suite avec l'état de siège en permanence. La Société patriotique des amis du pays n'avait qu'à se louer de la conduite politique d'un de ses membres les plus éminents. Entrant dans les vues de cette utile compagnie, Varéla se préoccupait surtout de la réforme de l'instruction publique. Son incontestable autorité lui venait en partie de l'édition qu'il avait donnée à Madrid, avant l'ouverture des Cortès, de ce volume de *Mélanges philosophiques*, où sa rare compétence, comme philosophe et comme politique, se montrait sous une forme claire, facile et aimable. L'Espagne n'avait rien produit d'aussi distingué depuis la renaissance des lettres qui précéda et suivit la Révolution française. Il est vrai que les esprits, grâce à la double influence de la France et de l'Angleterre, étaient alors plus ouverts aux idées larges que les générations qui allaient grandir sous la monarchie constitutionnelle. Les constituants de 1812 renaissaient dans leurs successeurs de la Révolution de 1820.

Varéla avait l'esprit net et le caractère droit. A Séville, où s'était transporté le Parlement, comme à Madrid, il sut faire son devoir. Il fut de ceux qui votèrent la déchéance provisoire du roi, lequel refusait de quitter Séville et de suivre les Cortès à Cadix. Avec ses collègues de

Cuba, il vota pour la régence provisoire, conformément à la motion d'Alcalá Galiano. Il a fait lui-même un court récit de ces événements mémorables, depuis le 12 juin jusqu'au 3 octobre, où finirent les Cortès. A la décision héroïque du Parlement, la régence de Madrid avait répondu par un décret condamnant à mort et à la confiscation des biens les députés qui avaient voté la mesure, les ministres et les membres du conseil de régence. La prise du Trocadéro, le 30 août, avança le dénouement du drame. Enfin, le 30 septembre, le misérable roi, sauvé par « les cent mille fils de saint Louis », lança son manifeste, monument de duplicité, suivi le lendemain d'un autre décret qui annulait tous les actes du gouvernement légal et constitutionnel, depuis le 7 mars 1820. C'était le retour pur et simple au despotisme. Béranger, dont on connaît la chanson, se montra meilleur diplomate que Chateaubriand.

Les députés dispersés se réfugièrent au Maroc ou à Gibraltar. Varéla parvint dans cette ville au péril de sa vie, ayant appris par lui-même à connaître l'Espagne et le peuple espagnol, *un pueblo fanático que creia que no podia ser religioso sino era esclavo*. On ne saurait mieux dire. Les adversaires des libéraux se font honneur de leur *servilisme* et se proclament *serviles*. Varéla était sur la liste des proscrits, réputés traitres pour avoir voulu sauver la patrie. Il s'embarqua avec ses deux collègues, sur un navire en partance pour les États-Unis, cette terre classique de la liberté, comme il l'appelle, et débarqua à New-York le 17 décembre 1823. Il avait trente-cinq ans.

Ce libéral de race était un homme libre qui portait fièrement le costume ecclésiastique. Il ne pensait pas que la religion dût être l'alliée du despotisme et que la foi dût supprimer la raison. Les dénicheurs d'hétérodoxes ou d'hérétiques en sous-ordre ne lui pardonnent point d'avoir été le collègue ou le complice de ces prêtres éclairés de l'Église d'Espagne, qui cherchèrent un asile en Angleterre, en France ou ailleurs, comme leurs prédécesseurs du XVIe siècle qui échappèrent aux actes de foi de Séville et de Valladolid. C'est après ces vaincus du droit et de la liberté que s'acharnent les Académiciens de la langue et les professeurs de l'Université centrale, dont les arrêts sont discutés à Cuba. En vérité, c'est leur faire beaucoup, beaucoup trop d'honneur.

Varéla était un homme de principes, de convictions et de lumières : il accepta l'infortune sans faiblesse et la soutint avec sérénité. Il avait vu en Espagne des réactionnaires fanatiques et des démagogues forcenés, et entre les deux une petite élite. Ami sincère du progrès par la liberté, patient à cause de sa force, les moyens violents et les procédés révolutionnaires lui répugnaient. Patriote et libéral, il conserva sa nationalité et ne rentra point à Cuba, bien qu'il eût pu profiter de l'amnistie de 1832, avec le bon plaisir d'un gouverneur. Son passé irréprochable était contre lui et le désignait au pouvoir ombrageux

des satrapes. Il préféra vivre libre en exil dans ce rude pays où il devait faire tant de bien et laisser un souvenir impérissable.

Son activité ne fut point entravée par la dureté des premiers temps et la rigueur du climat. Tout en étudiant les mœurs et la langue du pays, il fonda en 1824, à Philadelphie, où il passa quelques mois, un journal dont le format et l'impression permettaient de l'envoyer sous enveloppe, comme les lettres ordinaires : *El Habanero, papel politico, cientifico y literario, redactado por Felix Varela.* On le lut avidement à la Havane, malgré la vigilance de l'administration et la mise à l'index par Ferdinand VII. Comme aucune mesure du pouvoir ne pouvait arrêter la propagande, un sicaire fut expédié à New-York pour assassiner le proscrit (mars 1825). C'est à la suite de cette entreprise que le président de la République du Mexique lui offrit l'hospitalité et mit à sa disposition un vaisseau de guerre pris aux Espagnols. Varéla refusa et se remit au travail. En 1824, avait paru une nouvelle édition de ses *Leçons de philosophie,* très améliorée dans la partie consacrée à l'histoire naturelle. Il donna peu après la traduction du manuel de Jefferson sur la pratique parlementaire, avec notes critiques, à l'usage des nouvelles républiques américaines; mettant à profit sa courte expérience de la vie politique pour commenter utilement ce cours de droit parlementaire. La même année (1826), il traduisit les *Éléments de chimie appliquée à l'agriculture* par H. Davy, en vue d'améliorer l'industrie agricole de Cuba. En 1827, troisième édition des *Mélanges philosophiques*, son ouvrage de prédilection. Il donna aussi quelques articles à une feuille hebdomadaire que dirigeait son ami D. José Antonio Saco, le même qui lui avait succédé dans sa chaire de philosophie, et dont le nom est un des plus illustres de l'île de Cuba. C'est ainsi que les proscrits préparaient sur la terre d'exil le réveil des esprits de leurs compatriotes.

La carrière pastorale de Varéla appartient à l'histoire ecclésiastique. Il se partageait entre la prédication, l'instruction des enfants et les œuvres de charité, et se reposait dans l'étude et la composition. Cet homme doux et énergique ne se départit jamais de sa douceur et sut user de son énergie, pour faire respecter son ministère et sa personne, dans un milieu où la tolérance, consacrée par la loi, n'était pas toujours dans les mœurs. Il excellait dans la controverse : ses adversaires, les pasteurs protestants, apprirent à connaître la puissance de sa dialectique et les ressources de son esprit éclairé par un grand savoir. Il se plaisait à mettre en relief l'inconséquence des partisans du libre examen qui aboutissent, comme tous les sectaires, à la formule exclusive : « Hors de l'Église, point de salut ». Au nom de la liberté, il sut défendre ses droits et ceux de ses coreligionnaires, et sa réputation devint de la popularité. Cet apôtre de la tolérance ne voulut être qu'un ouvrier laborieux dans la vigne du Seigneur : avec autant de modestie que de fermeté, il déclina les honneurs de l'épiscopat. A

New-York comme à Cuba, il était connu sous le nom affectueux de *Padre Varela*, et il était aimé de tous pour sa bonté.

Au milieu de ses multiples occupations, Varéla n'oubliait point Cuba. Il était le correspondant et le guide de ses amis, de ses disciples. Collaborateur obligé de la *Revista bimestre Cubana*, fondée en 1831, il contribua pour une large part à l'extraordinaire succès de ce recueil, proclamé le meilleur de tous ceux qui avaient paru jusqu'alors en castillan, par des juges aussi compétents que Quintana et Martinez de la Rosa. La lettre qui accompagnait l'article admirable sur la grammaire de Salva, fait le plus grand honneur au jugement et à la clairvoyance de cet excellent patriote : à cette jeunesse ardente et généreuse, que la vérité enflamme, que l'injustice révolte, il recommande sagement la modération et la prudence (28 février 1832). Son langage est celui d'un père et d'un maître. Il prenait sur ses nuits pour faire sa correspondance et pour contenter son amour de la philosophie et de l'histoire naturelle.

En 1835, Varéla imprime le premier volume de ses *Lettres à Elpidio* sur l'impiété, la superstition et le fanatisme, *Cartas à Elpidio sobre la impiedad, la superstición y el fanatismo, en sus relaciones con la sociedad*. Le titre donne la division de l'ouvrage en trois parties. Le premier volume, sur l'impiété, fut réimprimé à Madrid, en 1836. Le second, sur la superstition, parut à New-York, en 1838. Le troisième, sur le fanatisme, ne fut pas probablement écrit. Cet ouvrage eut un grand succès et fit une profonde sensation à la Havane. L'auteur, qui était un maître en l'art d'enseigner et un habile directeur de conscience, l'avait dédié à la jeunesse, qui lui fit grand accueil. C'est sur la jeunesse qu'il fondait ses plus chères espérances : le nom transparent de Elpidio est significatif. Ce n'est pas le nom d'un individu, mais celui de la légion qui devait combattre le bon combat, dans cet admirable et malheureux pays où le cléricalisme n'est rien en comparaison du despotisme militaire, fauteur de l'esclavage, corrupteur systématique d'une société peu familière avec le sens moral.

L'esprit fin et pratique de Varéla se manifeste admirablement dans la longue lettre qu'il adressa à l'un de ses disciples, le 22 octobre 1840, à propos de l'éclectisme, doctrine louche qui avait ses partisans et ses adversaires dans l'île de Cuba. C'est un document précieux pour l'histoire de l'enseignement philosophique à la Havane, tant au point de vue de la méthodologie que de la morale. Pour ce qui est de l'éclectisme, Varéla s'étonne du bruit qu'a fait dans le monde le père ou le parrain de cet avorton; il le tient pour un spiritualiste arriéré, pour un esprit sans originalité, vivant d'emprunts et de réminiscences, se nourrissant de viande creuse. *No puedo menos de admirarme de que Cousin haya hecho tanto ruido, cuando no ha hecho mas que repetir lo que otros han dicho*; *pero al fin debo ceder à la experiencia y con-*

fesar que hay NADAS SONORAS. Ce fut là son dernier écrit en castillan sur la philosophie. Mais dans les recueils où il écrivait en anglais sur des sujets de controverse, il revenait parfois à ses premières amours, ainsi que l'attestent deux études remarquables sur l'origine de nos idées et sur la philosophie de Kant, insérées dans *The Catholic Expositor and Literary Magazine*, périodique qui vécut deux ans et demi (avril 1841-septembre 1843).

Le rude climat de New-York ayant profondément altéré la santé de cet athlète, il fut obligé d'aller se reposer à plusieurs reprises à Saint-Augustin de la Floride, où s'était écoulée sa première enfance. C'est là qu'il s'éteignit, après deux années de souffrances stoïquement supportées, dans la plénitude de ses facultés, sous les yeux d'un prêtre français, le P. Edmond Aubril, qui lui avait donné asile dans sa détresse. Les secours de Cuba arrivèrent trop tard. La négligence de ses compatriotes fut réparée d'une manière éclatante. Il avait expiré le 18 février 1853 à huit heures et demie du soir. Le 13 avril de la même année, fut inaugurée au cimetière de Saint-Augustin de la Floride, la chapelle au milieu de laquelle s'éleva le monument consacré à sa mémoire, orné de cette inscription :

AL PADRE VARELA
LES CUBANOS.

C'est à bon droit que les Cubains le comptent parmi les plus illustres de leurs compatriotes.

J.-M. GUARDIA.

(*La fin prochainement.*)

VARIÉTÉS

LE PROBLÈME D'ACHILLE

Bien qu'on ait cherché maintes fois à mettre au jour le sophisme contenu dans le principal argument de Zénon d'Élée contre la possibilité du mouvement, il ne me semble pas qu'on se soit souvent placé sur le vrai terrain. Les métaphysiciens et les mathématiciens sont également gênés, les uns par leur ignorance des principes de l'Analyse infinitésimale, les autres par la trop grande habitude qu'ils en ont.

M. Frontera, qui vient de publier sur la question une spirituelle brochure [1], tombe sous le coup des critiques que j'adresse à ses confrères. Dans sa réfutation de l'argument de Zénon, il passe d'une série à sa limite sans s'apercevoir que c'est précisément là où gît véritablement la difficulté signalée par Zénon [2].

L'argument de Zénon ne prouve pas l'impossibilité du mouvement [3]; il n'a même rien à voir en cette question, mais il constitue une critique de l'emploi, en analyse, des séries convergentes, et, au fond, du principe fondamental du calcul infinitésimal.

Pour simplifier, je m'en tiendrai aux séries convergentes ordinaires; mais ce que j'ai à dire s'applique aussi à ces séries convergentes *continues* qu'on appelle, en analyse, les différentielles et les intégrales.

1. *Étude sur les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement.* Paris, Hachette, 1891.

2. M. E. Milhaud, dans son intéressant dialogue sur la notion de limite, si je le comprends bien, évite la difficulté d'une autre manière, en déclarant que le fait d'atteindre une limite est une chose étrangère aux mathématiques (*Rev. philos.*, n° 187).

3. On a souvent greffé sur cet argument de Zénon, des discussions d'ordre métaphysique sur le temps, l'espace et le mouvement. Ces discussions ont paru subtiles aux mathématiciens; pour ma part, je leur trouve une certaine utilité. Elles montrent qu'en prenant pour point de départ l'hypothèse des métaphysiciens que le temps et l'espace sont des notions *a priori* et irréductibles, on arrive par un raisonnement exact à des conclusions en désaccord avec les faits.

Les mathématiciens sont conduits, dans l'étude de certains problèmes, à substituer aux quantités dont ils cherchent les relations, certaines séries d'autres quantités en nombre indéfini. De telles séries, ne sont, en réalité, que des quantités indéterminées dans une certaine mesure. Deux caractères les définissent : 1° elles ne sont *jamais* égales à la quantité qu'elles remplacent; 2° leur différence avec celle-ci tend vers zéro.

Comme exemple je citerai la série 0,333... qui sert parfois à représenter la quantité 1/3. Aucune des quantités 0,3, 0,33, 0,333, etc., ne peut être égale à la quantité 1/3, mais les différences avec 1/3 tendent vers zéro, à mesure qu'on considère un plus grand nombre de termes dans la série [1].

Supposons maintenant que l'on cherche, par la voie des séries, la somme des quantités $\frac{1}{3}$ et $\frac{1}{11}$. Au lieu d'additionner directement ces deux quantités, ce qui donnerait $\frac{14}{33}$, on additionne alors les séries 0,333, et 0,0909 dont elles sont les limites, c'est-à-dire qu'on additionne les termes correspondants de ces séries, et qu'on forme ainsi, avec les diverses sommes, une autre série, 0,4242..., représentant une quantité indéterminée qui est toujours différente de la véritable somme cherchée. C'est ce que l'on prouve dans les traités d'analyse, et l'on prouve en même temps que, quoique cette somme cherchée ne soit égale à aucune des déterminations particulières de la série 0,42..., elle est cependant égale à sa limite, qui est $\frac{14}{33}$.

D'une manière générale, dans la méthode des séries, on opère sur des quantités indéterminées, au lieu d'opérer sur des données déterminées ; on obtient ainsi des résultats indéterminés, qu'on remplace, en fin de compte, par des quantités déterminées. La seule condition d'exactitude du résultat final est que, dans ces substitutions, la connexion entre les quantités indéterminées et les quantités déterminées soit celle d'une série à sa limite. Il faut, en outre, que les indéterminées satisfassent entre elles aux relations de condition qui lient les données ou à des relations qui aient celles-ci sous limite.

Il y a donc, comme l'a fait remarquer d'abord Lagrange, puis Lazare Carnot, au sujet du calcul infinitésimal [2], une compensation d'erreurs, grâce à laquelle la conclusion définitive se trouve exacte.

1. Par définition, la quantité 1/3 est dite *la limite* de la série ; une série peut contenir toutes les quantités possibles, ou un nombre indéfini de quantités, mais jamais sa limite, c'est-à-dire qu'aucune des déterminations particulières, en nombre indéfini, qui constituent une série, n'est égale à la limite de la série. La série est un ensemble d'où la limite est exclue. La série contient tout ou partie des valeurs d'une variable, sauf la limite même de cette variable.

2. *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal.* — Tout ce qu'a écrit Carnot sur l'Analyse, la Géométrie et la Mécanique est empreint d'un véritable esprit philosophique qu'on ne trouve plus malheureusement dans la science d'aujourd'hui.

La conclusion provisoire obtenue en raisonnant sur les quantités indéterminées, lesquelles ne peuvent jamais être égales aux quantités données, n'est pas rigoureusement applicable à celles-ci. Il faut corriger cette conclusion provisoire, ce que l'on fait en remontant du résultat indéterminé aux quantités déterminées qui n'y sont pas comprises, mais qui en sont la limite.

En définitive, on fausse les données et pour corriger cette erreur, on fausse les résultats. Si l'on suit rigoureusement les règles du calcul des séries, les deux erreurs commises en sens contraire se compensent exactement.

C'est la conséquence d'un principe fondamental du calcul infinitésimal, principe qui n'est lui-même qu'une induction mathématique reposant sur certaines lois des phénomènes physiques.

J'aborde maintenant mon sujet. Si l'on prend pour base le texte donné par Aristote, le sophisme de Zénon saute aux yeux de tout physicien. Des deux mobiles considérés, le plus lent ne sera jamais atteint par le plus rapide parce que, est-il dit, « il faut *auparavant* que celui qui poursuit soit parvenu au point d'où est parti celui qui fuit », mais le mot « auparavant » que j'ai pris soin de souligner contient toute la conclusion. Le sophisme de Zénon repose donc, dans l'énoncé d'Aristote, sur une pétition de principe pure et simple, et il consiste en ce que le principe admis, « il faut auparavant que, etc. », est inexact. C'est ce qu'il est facile de voir.

En traitant le problème d'Achille [1], Zénon, au lieu d'avoir recours à la méthode ordinaire des proportions, a employé la méthode des séries, la seule applicable d'ailleurs, si les mouvements des deux mobiles considérés ne sont pas uniformes. Maintenant, parmi toutes les positions successives et *continues* qu'occupent les deux mobiles, Zénon fait un choix. Il ne considère que celles qui satisfont à une certaine loi, et il compare, terme à terme, les deux séries également représentées par la formule 0,111..., mais dont le rang des termes diffère d'une unité, en sorte que deux termes homologues quelconques sont exprimés par les fractions $\frac{1}{10^n}$ et $\frac{1}{10^{n+1}}$.

Les quantités indéterminées que représentent ces séries, satisfont effectivement à la condition qui lie les données, à savoir la constance

1. Je rappelle en deux mots en quoi consiste le raisonnement de Zénon : Achille poursuit une tortue, il va dix fois plus vite que la tortue, mais celle-ci a une avance de 10 mètres. Quand Achille a parcouru ces 10 mètres, la tortue n'est plus au point atteint par Achille, car elle a parcouru 1 mètre. Quand Achille a parcouru cette distance de 1 mètre, la tortue a parcouru un décimètre, et ainsi de suite. Achille ne pourra donc jamais atteindre la tortue. — Il convient de remarquer que ce problème comporte deux côtés, un côté géométrique et un côté cinématique; la solution doit en effet satisfaire à deux conditions, savoir : 1° il faut que deux positions concomitantes des mobiles coïncident; 2° ces mobiles doivent atteindre la position connue dans un temps fini. M. Frontera ne paraît avoir porté son attention que sur ce second point.

du rapport des vitesses qui est de 1 à 10. Elles satisfont aussi à celle que le résultat doit remplir, à savoir la concomitance des positions correspondantes considérées.

Jusqu'ici donc, le raisonnement de Zénon est exact et les deux séries qu'il considère représentent ce qui se passe, ou plutôt, il faut bien le remarquer, seulement une partie de ce qui se passe, puisque le mouvement est continu et que les séries sont discontinues.

Mais ce n'est pas là que gît le sophisme; le sophisme est contenu dans la conclusion. Zénon conclut, en effet, à l'impossibilité de la rencontre, parce que les deux séries considérées ne peuvent avoir de termes correspondants qui soient égaux : la différence entre deux termes correspondants est égale à la quantité indéterminée $\frac{9}{10^n}$, qui ne peut jamais devenir nulle. Or si cette conclusion est mathématiquement exacte, elle n'est exacte qu'en tant que conclusion provisoire. Pour suivre les règles du calcul des séries, il faut passer à la limite, et la limite de la quantité $\frac{9}{10^n}$ est zéro, ce qui signifie qu'il existe une position commune aux deux mobiles, position compatible avec leur mouvement.

Zénon a fait, dans son raisonnement, une première erreur, en négligeant certaines des positions correspondantes occupées par les mobiles; c'est une erreur qu'il avait le droit de faire, mais à condition de la réparer conformément aux règles du calcul des séries, en rectifiant sa conclusion provisoire, et en remplaçant les séries considérées par leur limite.

Plus simplement, l'erreur de Zénon, et avec lui, des métaphysiciens qui, paraît-il, le suivent encore sur la voie des sophismes, est de supposer que la quantité inconnue à trouver est comprise dans les séries, alors précisément que la règle adoptée pour le développement de ces séries, en exclut ladite quantité.

Dans le choix qu'il fait des positions occupées par les mobiles, Zénon écarte *a priori* la position de rencontre; et dans ce qui reste, il s'étonne de ne pas l'y trouver!

On pourrait employer le même raisonnement pour prouver que deux droites rectangulaires, par exemple deux axes de coordonnées, sont parallèles. Il suffit de substituer à ces axes, des séries de points définies par la formule $(1 - \frac{1}{10^n})$ représentant la distance d'un point quelconque à l'origine. La distance de deux points correspondants est alors égale à $\sqrt{2}\ (1 - \frac{4}{10^n})$ et ne peut jamais être nulle, d'où cette conclusion que les deux axes rectangulaires n'ont aucun point commun, et sont, par conséquent, parallèles.

Je reviens au problème d'Achille. J'ai montré que le raisonnement de Zénon, correctement rectifié, prouve la possibilité d'une rencontre entre les deux mobiles, mais cette rencontre aura-t-elle lieu effectivement?

C'est-à-dire la position commune, compatible avec les mouvements correspondants des deux mobiles, sera-t-elle effectivement atteinte? Ici, il ne suffit plus de faire intervenir le rapport des vitesses, mais il faut aussi faire intervenir les vitesses absolues. Si ces vitesses ne tendent pas vers zéro, alors même que les mouvements ne seraient pas uniformes, Achille atteindra la tortue dans un temps fini et déterminé; pour le voir, il suffit, au lieu de considérer des séries de positions dans l'espace, de faire porter le raisonnement sur des séries d'instants dans le temps et de passer ensuite à la limite. Si les vitesses sont proportionnelles à $\frac{1}{10^n}$ et par suite tendent vers zéro, Achille n'atteindra jamais la tortue, mais cette conclusion n'a rien qui soit contradictoire avec la notion du mouvement.

En résumé, l'argument de Zénon, qu'il soit considéré au point de vue géométrique, ou au point de vue cinématique, contient explicitement une pétition de principe, implicitement un sophisme du genre de ceux qu'on peut appeler *sophismes de substitution* et qui consistent à supposer que des relations ont des termes communs, alors que, dans la réalité, tous leurs termes sont distincts.

Ces sophismes, et celui de Zénon en particulier, fournissent un exemple des systèmes de relations ou des chaînes de raisonnements qui ne satisfont pas à la *condition de solidarité* [1].

GEORGE MOURET.

1. Voir l'article sur l'Égalité mathématique, dans lequel est exposée une théorie de la formation des concepts, et incidemment du raisonnement scientifique (*Revue philosophique*, n° 188).

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

F. Pillon. L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE. — Première année, 1890. — Paris, Alcan, 1891, in-8°, 356 p.

Lorsque la *Critique philosophique* cessa de paraître, il y a deux ans à peu près, les amis de la philosophie en éprouvèrent le plus vif regret. Ils étaient habitués à trouver dans cette Revue, sous la plume de MM. Renouvier et Pillon particulièrement, la démonstration par le fait de la fécondité de leur doctrine, et l'application constamment renouvelée de leurs principes aux questions essentielles de la spéculation théorique et de la morale. La *Critique philosophique* était un des principaux éléments de l'activité philosophique dans notre pays : celle-ci s'est appauvrie en le perdant. Toutefois, les rédacteurs de la *Critique philosophique* ont pu penser que leur œuvre était, sinon accomplie — jamais l'œuvre d'un philosophe ne reçoit le point final, — du moins en bonne voie, et assurée désormais de l'avenir. De plus en plus, en effet, la doctrine criticiste se répand : les preuves de son influence deviennent chaque jour plus évidentes, et, pour qui connaît un peu nos étudiants, il n'est pas douteux qu'une bonne partie de la jeunesse philosophique ne s'en nourrisse. De même, à l'étranger, en Angleterre, en Suisse, aux États-Unis, la philosophie de M. Renouvier est étudiée : elle trouve des lecteurs et garde des disciples. La *Psychologie* que vient enfin de publier M. William James, est dédiée à M. Pillon, le plus ancien et le plus fidèle collaborateur de M. Renouvier. Dans l'histoire des doctrines philosophiques pendant la seconde moitié de XIXe siècle, le criticisme parait devoir occuper un des premiers rangs.

Et ce sera justice : car ce rejeton français du kantisme est une doctrine rigoureuse et vigoureuse, un peu rébarbative d'abord par sa terminologie, mais qui devient attrayante à mesure qu'elle est mieux connue. Ceux qui s'appliquent à la bien comprendre se trouvent largement récompensés de leur peine. Il ne nous appartient pas de la caractériser ici, comme en passant; mais il est certain qu'elle se distingue, à son avantage, de la plupart des autres formes du néo-kantisme. M. Renouvier ne s'est pas contenté de développer les conséquences des principes posés par Kant : tout en procédant de la philosophie critique, il en a refondu les données premières dans une doctrine originale.

Sans doute il a gardé de Kant la direction générale de sa méthode, la théorie de la connaissance dans ses grands traits, le rôle prépondérant attribué à la morale, l'impératif catégorique, les postulats de la Raison pratique, etc. Mais, d'autre part, il rejette définitivement la substance, qui subsiste chez Kant sous la forme malheureuse de la chose en soi ou du noumène. Loin de déclarer la liberté inconcevable et indémontrable, incompatible dans le monde des phénomènes avec le déterminisme qu'y impose la loi de causalité, loin de la rejeter comme objet de croyance, dans le monde nouménal, M. Renouvier se flatte d'en donner une idée positive et même une démonstration suffisante; il renouvelle en même temps la théorie du jugement et de la certitude, etc. Phénoméniste par la méthode, idéaliste par la doctrine, le criticisme relève à la fois de Hume et de Kant. Il a prétendu éliminer la substance et les facultés qui n'encombrent pas moins le kantisme que l'éclectisme, tout en donnant à la science et à la morale un solide fondement *a priori*.

Une cause encore a contribué, non moins que l'effort de la pensée originale, au succès de cette doctrine nouvelle : c'est l'accent qui l'anime, et auquel on ne se trompe pas. Les âmes ne se donnent qu'à l'âme. Le criticisme n'est devenu une école véritable que parce qu'il a eu la vertu de se les attacher. Ses adversaires mêmes rendent justice au caractère mâle et énergique de la doctrine, et nul de ceux qui les ont lues n'a pu oublier les fortes réflexions, vraiment dignes d'un philosophe, que les événements de 1870 ont inspirées à M. Renouvier. Dans le domaine de la spéculation philosophique (domaine étroit, mais qui en commande d'autres, plus étendus), le criticisme a agi sur les âmes, et s'est efforcé de leur redonner du ressort. Il n'est pas jusqu'au caractère résolument dogmatique du système qui n'ait servi à en augmenter l'action. Ce caractère est rare aujourd'hui dans les doctrines purement philosophiques, et la confiance va facilement à celle qui s'exprime avec décision, et qu'aucune arrière-pensée ne retient dans sa lutte pour ce qu'elle croit être la vérité et la justice.

Pour suppléer sans doute en quelque mesure au défaut de la *Critique philosophique* disparue, M. Pillon a repris une publication qu'il avait commencée autrefois, mais depuis longtemps interrompue. Sous le titre de *l'Année philosophique* paraîtra dorénavant chaque année un volume contenant deux parties : l'une, composée de travaux originaux; l'autre, qui rendra compte des ouvrages philosophiques parus en France dans le cours de l'année. Le premier volume de *l'Année philosophique* nous offre, outre cette bibliographie, trois études importantes dues à MM. Renouvier, Pillon et Dauriac.

M. Renouvier, en quarante pages pleines « de suc et de moelle », traite de l'*Accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la création et de la réalité de la nature*. Il réunit là, sous une forme serrée et pressante, les raisons que fait valoir sa doctrine pour éliminer l'idée de substance et pour y substituer celle de loi; il trouve dans

l'histoire des systèmes philosophiques une éclatante confirmation de sa thèse. Retournant contre la substance les arguments mêmes que ses partisans ont coutume de faire valoir, il montre que la méthode phénoméniste n'enlève aux êtres rien de ce qui fait leur réalité, que c'est, au contraire, la supposition d'une substance, derrière les phénomènes, qui conduit inévitablement à ôter aux êtres finis toute existence et toute activité propres; enfin, que le déterminisme universel et une métaphysique panthéistique sont pour ainsi dire la conséquence nécessaire du substantialisme. Il suit à travers l'histoire les conceptions substantialistes, qui ont peu changé au fond, malgré les apparences contraires : on les retrouve dans le transformisme ordinaire et dans le mécanisme atomistique des modernes comme dans ceux des anciens. Chemin faisant, les principes de la philosophie évolutionniste, et particulièrement *la Force* (l'Inconnaissable ou l'Absolu de M. Spencer) sont soumis à une courte mais pénétrante critique. D'autre part, la substance conçue à la façon des Éléates est aussi suivie jusque dans ses formes contemporaines, avec le déterminisme et le panthéisme qu'elle entraîne. « En somme, que l'on s'adresse à la théologie ou à la philosophie, on voit que l'idée de substance objectivée, réalisée, a toujours été l'adversaire intestin des doctrines de la personnalité divine, de la création et de la liberté, et cela, de quelque genre d'attributs que l'on fit usage pour la définition d'un sujet primordial. » Même les premiers auteurs de la critique de l'idée de substance n'eurent pas l'esprit complètement affranchi du préjugé du réalisme substantialiste : ni Locke, dont l'analyse est pourtant « admirable », ni Berkeley qui démontre avec tant d'évidence l'absurdité de la substance matérielle, ni Hume enfin, qui, après avoir si bien prouvé l'inanité de la notion de substance, s'avoue incapable d'expliquer l'unité et l'identité de la conscience, et se croit obligé de soutenir la thèse de l'universelle nécessité. Kant à son tour reperd une partie du terrain conquis par ses prédécesseurs, et en particulier par Hume. Il se défend d'être idéaliste. Sous le nom de noumène et de chose en soi, il refait une place à la substance. Aussi est-il responsable, dans une certaine mesure, des doctrines panthéistiques et nécessitaires qui prirent leur point d'appui sur la *Critique de la Raison pure*, au commencement de ce siècle. Le substantialisme spiritualiste reparut aussi, et naturellement, en face de lui, le substantialisme matérialiste.

Que faire donc? — Comprendre enfin ce qu'enseigne toute l'histoire de la philosophie : profiter, comme ont fait les savants, de l'expérience acquise. A force d'échecs, les physiciens ont désappris de poursuivre les substances et les causes pour se borner à la recherche des lois. Que les philosophes cessent aussi de prendre une abstraction pour la réalité essentielle des êtres « puisqu'enfin subjectivement et objectivement la fiction des substances n'ajoute absolument rien à la notion des propriétés, rien à la connaissance et à l'explication des rapports; il n'y a jamais que l'expérience d'une part, et de l'autre les formes générales

et nécessaires de nos idées, qui nous informent de ce qui s'unit ou s'exclut, s'implique ou se contrarie, et, en un mot, des groupes de phénomènes possibles et de ceux que les lois ne permettent pas ». On voit assez, d'après cette phrase de M. Renouvier, quelle distance sépare sa doctrine du point de vue positiviste, et combien sa théorie de la connaissance est éloignée d'un empirisme sensualiste.

Comparons maintenant la thèse substantialiste et la thèse adverse au point de vue des croyances morales et des postulats de la Raison pratique : l'avantage restera encore à la méthode phénoméniste. Seule en effet, selon M. Renouvier, l'hypothèse phénoméniste n'absorbe pas les consciences individuelles dans une substance donnée antérieurement à elles, seule elle permet de leur attribuer une réalité propre — par suite une liberté, et, par induction, de comprendre leur persistance possible après la mort. Car, dans cette doctrine, l'unité et l'identité du sujet ne sont plus un mystère, une *connexion incompréhensible* (Hume) : l'identité personnelle est « le principe premier de la connaissance et de l'existence, dont, pour cette raison, il est vain de demander une explication qui supposerait quelque chose d'antérieur, et jetterait l'esprit dans un cercle vicieux. Il n'est, en effet, point d'explication au monde qui n'implique la conscience avec la mémoire, ni d'autre loi qui explique celle-là. » Cet ordre et cet enchaînement de phénomènes, qui est le moi, rien n'empêche de le supposer prolongé dans d'autres conditions physiques, si d'ailleurs on a des motifs d'y croire.

Ainsi, dans la doctrine phénoméniste, l'être individuel se définit par la fonction et par la loi ; cela seul est pour nous l'objet d'une connaissance réelle, et il n'y a rien à chercher au delà. Mais, cela une fois bien compris, l'emploi du terme de substance est permis en philosophie : il est même indispensable. Du moment qu'on s'abstient de la *réaliser*, rien n'est plus légitime que de se servir de la *catégorie* de la substance ; c'est un concept universel, abstrait, dont il nous faut faire usage pour fixer nos représentations sur les êtres. Notre langage ne peut se passer de substantifs. En d'autres termes, pourvu que l'on renonce à poser des sujets absolus (et inintelligibles), on peut suivre la pente naturelle de l'imagination et définir des sujets relatifs. C'est ainsi que, même pour la méthode phénoméniste, les notions d'atome et de monade prennent un sens. L'atome est et sera toujours une abstraction : cette « construction de l'idée de l'élément matériel » se composant uniquement de qualités externes (forme, position, masse, etc.) ne peut exister que pour une conscience : il est contradictoire de la supposer existant en soi et pour soi. Les physiciens et les chimistes ont cependant le droit d'en faire l'hypothèse, si elle leur est utile, précisément parce que leur science est un système d'abstractions et ne regarde qu'un aspect du réel. Quant à la monade, si on la conçoit comme capable d'appétition, de perception, de volonté, c'est le concept même d'un être ou d'une conscience, irréprochable tant qu'il sert de signe ou de symbole, tant que nous n'en faisons pas un sujet-substance. Leibniz l'enten-

dait ainsi, et le sens profond de sa doctrine de l'harmonie préétablie va précisément à substituer l'idée de loi à celles de substance et de cause transitive : mais, trop préoccupé de présenter à ses différents correspondants l'aspect de sa philosophie qui leur serait le plus facilement acceptable, il a fourni lui-même l'occasion de fausses interprétations « qui ont retardé d'un siècle ou deux les progrès de la méthode philosophique ».

M. Renouvier termine ce travail suggestif en montrant que la méthode phénoméniste est encore celle qui conduit aux meilleurs résultats sur la question de l'origine des êtres finis, puisque seule elle rend la création intelligible. Il n'a pas le souci d'éviter l'anthropomorphisme (d'ailleurs inévitable). Au contraire, il ne veut admettre à l'origine du monde, qu'une volonté, consciente d'elle-même, libre, créatrice et unique, car autrement l'unité du monde ne s'expliquerait pas. La méthode consiste, ici encore, à écarter l'idée de « nature divine », c'est-à-dire de substance, pour y substituer l'idée, seule intelligible, de personne ou de conscience.

II

M. Pillon, dans un travail d'une étendue considérable (p. 43-190), examine la première preuve cartésienne de l'existence de Dieu : à ce propos il fait l'histoire et la critique de l'idée d'infini depuis Descartes. Matière importante par elle-même, et qui s'enrichit au fur et à mesure que M. Pillon avance, car il ne s'interdit pas de traiter les questions connexes qui se présentent chemin faisant. Il commence par exposer et expliquer, avec les textes à l'appui, la première preuve de l'existence de Dieu. Descartes la fonde, comme on sait, sur la présence dans notre esprit de l'idée d'infini et de parfait, et sur l'impossibilité de rendre compte de cette idée, si l'on n'admet pas qu'en effet un être infini et parfait, c'est-à-dire Dieu, existe. Le sens des termes « infini, indéfini, parfait » chez Descartes, est établi par une discussion qui paraît décisive, et dans laquelle l'erreur où est tombé Cousin se trouve vertement relevée. Descartes n'a pas appelé le monde, indéfini, et Dieu, infini, dans le sens où les éclectiques opposent ces mots l'un à l'autre. Indéfini pour Descartes signifie infini sous certains rapports seulement (celui du temps ou de l'étendue par exemple); et en ce sens il semble bien que Descartes devait, d'après ses principes, admettre l'infinité du monde; mais il n'a jamais voulu en convenir expressément, craignant, avec raison, que la thèse de l'infinité, de l'éternité, de la nécessité absolue du monde ne conduisît à une philosophie panthéistique. Descartes a le droit, à la rigueur, de ne pas accepter ici comme nécessaires les conséquences qui semblent sortir logiquement de ses prémisses, puisque, selon lui, il faut toujours tenir compte de la liberté de Dieu, de laquelle dépendent même le principe d'identité et ses dérivés.

Ce problème historique une fois résolu, M. Pillon passe à la critique des idées d'infini et de parfait. Il examinera successivement ces deux idées, qui se rapportent l'une à la quantité, l'autre à la qualité, et la critique sera d'abord psychologique, puis logique. La critique psychologique de l'idée d'infini a été très bien faite par Hamilton, et il ne semble pas que contre cette critique l'argument « grammatical » (le fini est négatif; l'infini nie la négation, il est donc positif) puisse prévaloir. L'infini sans bornes, sans limites, etc., est simplement le pur espace, et une représentation de l'espace pur, infini, est impossible et contradictoire, « attendu qu'à toute image formée dans l'esprit doit correspondre, par la nature des choses, une réalité spatiale limitée, c'est-à-dire une figure ». Au point de vue logique, la démonstration a été donnée souvent par le criticisme : elle se résume ainsi. « Le nombre infini, puisqu'on le dit nombre, est pair ou impair, premier ou non premier, et pourtant doit exclure à la fois toutes ces suppositions; il doit avoir son carré, son cube, etc., et par conséquent n'être pas le plus grand possible, ou être égal à des nombres plus grands que lui-même. C'est un amoncellement d'absurdités palpables. » Galilée l'avait prouvé déjà. Les auteurs des *Deuxièmes objections* l'ont aussi très clairement dit à Descartes : mais il a fallu que M. Renouvier vînt, pour que les conséquences métaphysiques de cette démonstration fussent mises en lumière. Et elles sont nombreuses et importantes. Car si l'infini de nombre est impossible, l'infini de grandeur mathématique quelconque est impossible; donc le monde a eu un premier commencement, donc le monde n'est pas infini, quoi qu'en aient pensé Descartes et Pascal. On est ainsi conduit à reconnaître l'idéalité de l'espace. M. Pillon montre avec profondeur (p. 110) comment la doctrine de Descartes sur l'infini et l'indéfini est étroitement liée à sa distinction de la substance pensante et de la substance étendue, et il conclut : « L'infini était une idée claire et nécessaire pour Descartes et ses disciples, et devait être affirmé au XVIIe siècle, en vertu du principe cartésien de l'évidence; c'est la négation de l'infini qui est aujourd'hui une idée claire et nécessaire pour les disciples du nouveau criticisme ».

La question de l'infini ainsi résolue, la critique de l'idée de parfait devient plus facile. Elle consiste essentiellement à dissiper la confusion qui tend naturellement à s'établir entre ces deux idées. L'une appartient à l'ordre de la quantité, l'autre à celui de la qualité; mais nous nous laissons aller, si nous n'y prenons garde, à nous représenter quantitativement ce qui est qualitatif. Nous parlons alors de mesurer des degrés de perfection, comme on mesure des parties d'étendue; nous nous imaginons comprendre que la perfection *croît* comme un nombre ou comme une grandeur, et nous finissons par spéculer sur une perfection infinie, « chose presque aussi absurde qu'un cercle carré ou qu'un jugement rouge » (p. 115). C'est la même illusion qui nous fait constamment introduire des métaphores psychologiques dans le domaine de la quantité (physique des anciens et des scolastiques), et aussi

des métaphores mathématiques, empruntées à l'intuition de l'étendue, dans le domaine des réalités psychologiques, par exemple dans la prétendue mesure des sensations. Descartes et Malebranche avaient déjà reconnu là, avec une admirable clairvoyance, une des principales causes de nos erreurs. N'est-ce pas Descartes qui précisément a « affranchi la physique moderne de l'esprit mythologique et métaphysique » et lui a assigné la forme mathématique à laquelle elle tend depuis deux siècles? Le même Descartes écrit, dans un excellent passage que cite M. Pillon : « Et d'autant que l'usage des sens nous a rendu les notions de l'extension, des figures et des mouvements beaucoup plus familières que les autres, la principale cause de nos erreurs est en ce que nous voulons ordinairement nous servir de ces notions pour expliquer les choses à qui elles n'appartiennent pas, comme lorsque l'on se veut servir de l'imagination pour concevoir la nature de l'âme, ou bien lorsque l'on veut concevoir la façon dont l'âme meut le corps par celle dont un corps est mû par un autre corps ». En appliquant jusqu'au bout cette méthode d'analyse, Descartes serait parvenu sans doute à la distinction définitive des idées d'infini et de parfait.

Descartes cependant en est resté à un semi-idéalisme. C'est Kant qui a donné de l'espace la définition à laquelle M. Pillon se rattache : l'espace est la forme pure de la sensibilité externe. Mais il n'admet pas le parallélisme établi par Kant (peut-être par un amour exagéré de la symétrie ?) entre l'espace et le temps. Le temps n'est pas la forme pure de la sensibilité interne, expression presque absurde à force d'être inexacte. Sur la question du temps, il faut en revenir de Kant à Descartes. Le temps n'est pas une intuition, mais un concept : ou pour mieux dire il ne devient une intuition qu'une fois représenté dans l'espace, une fois *spatialisé*. Dans une classification méthodique des catégories, M. Pillon placerait au premier rang les trois plus universelles, la *qualité*, le *nombre* et le *temps*, l'espace ne venant qu'ensuite, par ordre de généralité décroissante. Mais il reconnaît, d'autre part, le rôle extraordinairement important que joue l'intuition externe dans la formation de nos idées, puisque nous traduisons tout, ou presque tout, par des images d'étendue et de mouvement. Les nombres s'expriment par des longueurs, le temps apparaît comme une ligne, l'action causale se représente « comme un influx physique, comme le passage de quelque chose en quelque chose », comme un transport de force ou de mouvement. M. Pillon analyse ce concept de cause (dont Descartes fait usage dans sa première preuve de l'existence de Dieu); il le suit chez Malebranche, chez Leibniz, et enfin chez Hume. Il montre ainsi comment le concept de causalité a dû être peu à peu purgé, pour ainsi dire, des images qui viennent de l'intuition spatiale; comment l'idée de cause a dû se séparer de l'idée de commencement, malgré l'association tenace qui les unit. « La modeste cause occasionnelle est devenue la vraie cause, la seule que la science et la philosophie connaissent. » Mais alors le principe des causes efficientes, tel que l'enten-

dait Descartes dans sa preuve, se trouve atteint : de ce côté encore, la preuve apparaît ruineuse, quand on a dissipé la confusion qu'engendrent les images spatiales (l'imagination, dans la langue de Descartes) appliquées « à des choses à qui elles n'appartiennent pas ».

Pour compléter sa critique de l'idée de parfait, M. Pillon examine enfin l'idée de science parfaite, ou de « toute-science », où peuvent peut-être se rencontrer et coïncider les idées de parfait et d'infini. C'est encore une illusion, car la connaissance (en Dieu) peut bien être parfaite, mais elle ne saurait être infinie, c'est-à-dire s'étendre à une infinité d'objets, puisque le nombre infini est contradictoire. De même, si la connaissance divine peut être dite parfaitement certaine, il est absurde cependant de soutenir que cette certitude est « infinie », comme si l'imparfait pouvait devenir parfait par un accroissement quantitatif, comme si « l'erreur et le doute étaient à la parfaite certitude ce qu'une durée finie est au temps sans bornes, ce qu'une étendue finie est à l'espace illimité ». Et à ce propos M. Pillon combat avec vivacité la théorie de Victor Cousin selon laquelle l'erreur serait une vérité partielle, incomplète. L'erreur est un jugement faux, comme l'a très bien vu Descartes, et il dépend de la volonté d'éviter l'erreur en suspendant le jugement.

Terminons en disant que cette sèche analyse ne peut donner une juste idée de l'essai de M. Pillon, qui décourage le compte rendu par l'abondance des idées semées chemin faisant, et dont l'ordonnance logique, dissimulée sous une allure un peu sinueuse, fait repasser sous les yeux du lecteur quelques-unes des principales thèses du criticisme.

III

M. Dauriac étudie la philosophie du regretté Guyau, et plus particulièrement son esthétique, d'après ses œuvres posthumes et aussi d'après le livre de M. Fouillée : *La Morale, l'Art et la Religion d'après J.-M. Guyau.* Il semble que M. Dauriac s'accorde plus aisément avec Guyau critique littéraire, qu'avec Guyau moraliste et sociologiste. Il n'a rien à reprendre aux chapitres où Guyau parle, avec tant de finesse et d'originalité, de l'œuvre de Victor Hugo, ou du roman psychologique : mais il n'accepte pas sans de graves réserves la définition du génie artistique comme puissance de sociabilité, et de l'émotion esthétique comme émotion de sympathie. La virtuosité même avec laquelle Guyau soutient sa thèse effraye un peu M. Dauriac, qui craint de se laisser séduire. Lorsqu'il en vient à considérer l'œuvre dans son ensemble, il rend ample justice à l'éclatant mérite de ce penseur si prématurément enlevé à la France, à l'originalité de ses idées, à son style brillant et « ailé », à son imagination de poète, à sa noble passion pour les questions suprêmes; mais il ne le voit pas sans inquiétude rejeter comme surannée toute métaphysique dogmatique, conseiller aux philosophes de traverser toutes les doctrines sans s'arrêter à aucune, et les mettre

en garde contre toute certitude exclusive. Cette métaphysique « nomade » ne conduirait-elle pas vite au scepticisme, ou, ce qui n'en diffère guère, au dilettantisme? De même *l'Irréligion de l'Avenir, la Morale sans obligation ni sanction* sont des tentatives terriblement osées. Qu'est-ce qu'une morale sans devoir? « Après tout, dit M. Dauriac, de quoi s'agit-il? Vous nous enlevez tout notre argent comptant : vous le faites avec une franchise aussi louable qu'audacieuse. Mais au bout du compte, et quand même, nous voilà dépouillés. Peu nous importe donc la beauté, l'éclat, la riche coloration du papier-monnaie offert en échange; puisqu'il n'est que du papier, et que toute monnaie a disparu, vous ne nous persuaderez point qu'il puisse être l'équivalent de cette monnaie même. » Ou la morale n'est plus, selon M. Dauriac, ou elle est ferme et assurée; moins encore que la métaphysique, elle ne saurait se contenter d'un « peut-être ».

Toutefois ce même philosophe, qui ne veut pas que l'esprit s'établisse à demeure dans une croyance, s'attache pour sa part — sinon à des dogmes : ce mot de M. Dauriac est bien gros — du moins à des hypothèses favorites dont son œuvre entière est pénétrée. Il croit à l'inconnaissable; il croit à la doctrine de l'évolution dans le domaine du connaissable; il croit à la conception biologique des phénomènes sociaux. Mieux encore, « Guyau marchait droit vers l'avenir, d'une marche variable, mais où l'on sentait le rythme; et ce rythme répondait aux mouvements d'une âme que traversaient des élans de sympathie pour les hommes, d'admiration pour les choses, de reconnaissance pour les joies d'une vie sainement et noblement employée ». Il est vrai : l'œuvre de Guyau, que l'on pourrait pousser logiquement à un pessimisme découragé, exerce au contraire une influence vivifiante sur les jeunes âmes. Le secret en est dans la franchise de sa pensée, dans sa foi en la puissance de la sympathie et de la solidarité humaine, et aussi dans le charme de sa jeunesse. Ce qui fait, selon nous, la saveur originale, unique, des œuvres de Guyau, c'est l'union en lui des qualités de l'artiste avec le sentiment le plus vif et le plus intelligent de la science moderne. Il pense et il écrit avec l'heureuse liberté d'un Athénien pour qui la vérité ne fait qu'un avec l'harmonie et la beauté : de là, en partie au moins, son aversion instinctive pour le dogmatisme d'appareil lourd et pédantesque. Mais c'est un Athénien familier avec Comte, avec Darwin et Spencer, qui se passionne pour les grands problèmes de la vie et de la société. Cette passion est communicative. L'ardeur de Guyau est contagieuse. Et l'on ne peut s'empêcher de conclure avec M. Dauriac que « en perdant Guyau, nous avons décidément perdu un bienfaiteur de la pensée contemporaine ».

L'Année philosophique se termine par une série de comptes rendus brièvement faits par M. Pillon. Les principaux ouvrages philosophiques de langue française parus en 1890 y sont rapidement résumés dans leurs principes, et M. Pillon indique en quelques mots, s'il y a lieu, sur quels points il ferait porter la critique ou la réfutation. Plus d'une

fois le lecteur regrette que cette critique n'ait pu, faute de place, devenir une discussion approfondie. Mais, d'autre part, il regretterait bien davantage, j'imagine, que la bibliographie empiétât sur l'espace réservé aux travaux originaux. Tel qu'il est, ce premier volume est digne en tous points des maîtres du criticisme : ce seul mot suffit pour le signaler à l'attention du public. Espérons qu'il sera suivi de beaucoup d'autres, pour le plus grand bien des études philosophiques en France.

L. Lévy-Bruhl.

A. Bertrand. Lexique de philosophie (Delaplane, édit.), 1891.

« Cet ouvrage est destiné, dans la pensée de l'auteur, à combler une lacune regrettable de l'enseignement de la philosophie dans notre pays. » Tel est l'avertissement que l'auteur met en tête de la préface, et on peut dire, dès maintenant, que son but est atteint. La tâche était lourde. De tous les lexiques, en effet, celui de la langue philosophique apparait, si l'on veut être à la fois clair et exact, comme le plus difficile, et M. Bertrand est toujours clair et toujours exact. Le mérite est réel : il y a tant de cas où un même mot désigne des choses très différentes, parfois même contraires, et aussi où une même chose se traduit en termes très variés !

On pourrait, ce semble, répartir en trois groupes les mots définis dans ce lexique : ceux qui se rapportent aux anciennes doctrines et qui ne sont plus en usage; ceux qui, de notre temps, expriment des faits ou des groupes de faits; ceux qui désignent les théories d'ensemble, et, d'une manière générale, touchent à la métaphysique.

Dans la première catégorie, où il s'agit de ce qu'on pourrait appeler les fossiles de la langue philosophique, les définitions sont nombreuses et savantes. L'auteur ne se borne pas à la terminologie des grands maitres; il indique aussi celle de la scolastique. Beaucoup de philosophes qui se croient érudits, apprendront, sans doute avec joie, le sens de l'*Éduction*, de la *Syndérèse* et des trois sortes d'*Ubiétés*, la circonscriptive, la définitive, la replétive.

Les mots de la seconde espèce sont les plus connus et aussi les plus faciles à expliquer. Ils désignent des faits, des lois, des états parfaitements établis et déterminés. Aucune chicane ne peut s'engager autour de termes comme : *Sensation*, *Hallucination*, *Jugement*, *Expérimentation*, *Responsabilité*, etc. Cependant M. Bertrand aurait peut-être pu, tout en restant court, ajouter quelques mots qui désignent des modes très fréquents de la vie mentale, comme le *Rêve*, le *Sommeil*, la *Veille*, l'*Image*, l'*Excitation*, etc.

La troisième espèce constituait la partie de beaucoup la plus délicate, et c'est ici qu'il faut louer sans réserve la science et le tact de l'auteur. Trouver, à propos des mots *Ame*, *Métaphysique*, *Idéalisme*, *Philosophie*, etc., le moyen de rester clair et complet, d'éviter à la fois l'indiffé-

rence qui produirait la confusion, et l'esprit de système qui inviterait à des omissions, c'était là un problème embarrassant, et on peut affirmer sans crainte qu'il a été résolu.

Ce que je discuterais le plus volontiers, ce serait la préface, ou, tout au moins, une partie de la préface. La principale raison qui a décidé M. Bertrand à entreprendre son travail c'est, d'après lui, la difficulté qu'éprouvent, pendant les premiers mois, les élèves, même les meilleurs, à s'assimiler le cours de philosophie, et M. Bertrand ajoute : « J'ai beaucoup réfléchi à cette bizarrerie et je crois en avoir trouvé le secret, d'ailleurs très naturel : ils (les élèves) sont déroutés par une langue nouvelle, par une terminologie (ils disent volontiers un jargon) plus ou moins hérissé de termes techniques qui les occupent et les préoccupent autant, pour le moins, que les idées mêmes. Leur attention se fatigue et ils se rebutent. » Si M. Bertrand avait moins réfléchi, il aurait trouvé une autre raison qui, à notre humble avis, a beaucoup plus d'importance.

Ce qui étonne les élèves, et, en général, tous les esprits neufs aux spéculations philosophiques, c'est moins la nouveauté des mots que la nouveauté des choses. En eux tous, la totalité des êtres se dédouble en deux parts nettement distinctes, complètement extérieures l'une à l'autre, d'un côté l'esprit qui voit et de l'autre le monde qui est vu : celui-ci est le modèle que reflète docilement celui-là. En d'autres termes, les imaginations jeunes sont objectivistes. Les études scientifiques ne modifient en rien, à cet égard, nos premières habitudes d'esprit : elles les fortifieraient plutôt. Elles cherchent dans les phénomènes les caractères qu'ils ont en propre et indépendamment de l'action qu'exerce sur eux notre conscience. La science, c'est l'effacement progressif du sujet au profit de l'objet. La philosophie, au contraire, c'est l'étude voulue du sujet, et, en beaucoup de cas, c'est sa domination, sa toute-puissance. Un axiome de la moderne psychologie, c'est que le monde connu est composé de faits de conscience, de modifications du moi; or, c'est précisément cet axiome que les jeunes cervelles ont le plus de peine à digérer. Le bon sens est réaliste; dans tout philosophe, au contraire, il y a un idéaliste.

Les élèves, au commencement, vont de surprise en surprise. Pour eux, les idées, les sentiments, les états d'âme, cela n'existe que dans la mesure où cela s'exprime; c'est matière à discours. En revanche, ils restent « stupides » quand on leur fait comprendre que chacune de ces idées est un être complet, avec ses propriétés, avec ses éléments, avec son histoire. La complexité de la moindre perception les démonte, et la vie inconsciente de l'esprit les étourdit. Leur trouble est celui de l'homme casanier qui se trouverait, du jour au lendemain, transporté dans un pays où tout, croyances, mœurs, langage, costumes, serait nouveau : c'est la découverte d'une terre inconnue.

C'est pourquoi nous sommes tentés de croire que le lexique de M. Bertrand, utile pour les commençants, le sera davantage encore pour les

élèves plus avancés. Ces définitions, qu'ils comprendront de mieux en mieux, ils les auront sans cesse à leur portée. Elles constitueront un résumé lumineux et fidèle. Elles rendront plus aisées les vues d'ensemble, et, pour ainsi dire, plus faciles les manœuvres par masse des idées philosophiques. Et ces mêmes avantages, maîtres et profanes en feront aussi leur profit.

L. GÉRARD-VARET.

G.-L. Fonsegrive. ÉLÉMENTS DE PHILOSOPHIE, I, *Psychologie.* Picard et Kaan, Paris, 1891.

Voici un véritable manuel d'élèves, qui sera aussi très utilement suggestif pour les maîtres. On ne saurait être plus simple, plus précis, plus élégant, et, il va sans dire, plus compétent et mieux renseigné. Tout en rédigeant un manuel, M. Fonsegrive n'a pas voulu dispenser l'élève de tout travail personnel, mais au contraire l'exciter à penser et l'y aider. Rien de plus louable que l'intention qu'il a eue de sortir du convenu, de faire de la psychologie vivante et vécue, avec des exemples, des faits, des discussions, propres à éclairer l'intelligence, à éveiller la curiosité, à inspirer l'esprit de recherche et d'examen.

Pour faciliter aux élèves l'usage de ce livre, l'auteur a placé en tête le programme officiel de la *Classe de philosophie*, et il a indiqué, à côté de chaque article, les pages où sont traitées les questions qui s'y rapportent. Chaque chapitre est suivi d'un court et substantiel résumé, puis d'une liste d'ouvrages où l'auteur a plus ou moins puisé des idées, plus ou moins cherché une vérification de ses propres théories. M. Fonsegrive a emprunté, nous dit-il, à Aristote et à Leibniz, les éléments d'une conciliation entre l'empirisme de la psychologie nouvelle et l'apriorisme traditionnel. Maine de Biran, à son tour, lui a indiqué les idées maîtresses du plan qu'il lui fallait suivre. Avec de tels guides, en effet, on a peu de chose à faire pour se rapprocher des théories de la psychologie moderne, telle qu'elle est représentée par des auteurs que tout le monde connaît; et il convient d'ajouter que l'on n'a pas encore tiré tout ce qu'on peut en tirer de la philosophie de Maine de Biran, dont M. A. Bertrand a si heureusement mis en lumière des aspects ignorés.

L'analyse d'un manuel aussi plein et aussi résumé que celui de M. Fonsegrive n'est pas à faire. Il nous suffira d'en marquer le plan et les grandes lignes, et de signaler les idées et la conception qui en font un manuel tout nouveau par la forme et par le fond.

M. Fonsegrive divise la psychologie en *psychologie affective* et en *psychologie réflexive*. Cette division est plus large, plus naturelle que celle qui se fonde sur la vieille classification, acceptée d'ailleurs par lui comme suffisante et nécessaire, *des trois facultés*. Mais est-elle plus simple? J'hésite à le croire. L'essentiel est qu'elle soit justifiée, et M. Fonsegrive la défend ainsi :

« Les états affectifs, malgré l'apparente clarté qu'ils empruntent au

langage qui les exprime, sont des phénomènes confus et sourds que nous sentons sans nous en rendre bien compte. C'est grâce à ces phénomènes que nous accomplissons la plupart de nos actions communes et journalières. Ce sont eux qui forment la trame latente de notre vie. C'est ainsi que, lisant un journal, nous allons faire des courses, nous évitons les personnes qui marchent sur le trottoir, nous traversons les carrefours en nous gardant des voitures, tout cela au jugé, en pensant d'une façon nette à autre chose; nous rencontrons des gens, les saluons, prononçons même quelques formules de politesse, sans que le travail de notre pensée s'interrompe pour cela. Tous ces divers états sont des états de conscience affectifs régis par les lois de la sensation, de l'association et du mouvement; mais au-dessus d'eux se trouve un autre état, celui auquel nous pensons expressément, notre lecture ou le problème dont nous suivons l'investigation. Les premiers appartiennent à la psychologie affective, le second, seul, à la psychologie de la réflexion. » Rentrent, par conséquent, dans la *psychologie affective*, les objets suivants : premières données de la conscience, conservation des images, association, effets représentatifs et effets moteurs des images, appétits et penchants affectifs, instinct, habitude. La seconde partie, consacrée à la *psychologie réflexive*, comprend l'attention, les opérations intellectuelles, les trois sortes de perception, la raison et ses diverses données, les éléments d'esthétique, le langage, la volonté, la sensibilité réfléchie, le caractère, la personne, etc.

Nous en avons dit assez pour montrer avec quelle indépendance d'esprit M. Fonsegrive a traité la psychologie classique. Il estime, en effet, qu'il est temps de faire pénétrer dans « l'enseignement secondaire les résultats incontestables de la nouvelle psychologie, tout en restant fidèle aux traditions doctrinales, chères à l'Université ». M. Fonsegrive est novateur avec mesure; mais il l'est bien réellement. Je l'ai constaté particulièrement dans les chapitres où il parle : — des causes de l'affaiblissement des sensations; — de la loi de composition des images; — de leur dynamique; — des habitudes héréditaires; — de l'attention dans ses rapports avec les états musculaires; — des maladies de la mémoire; — de la formation des atlas sensoriels; — du schématisme des idées générales, etc.

Ce petit livre, éminemment classique de forme et d'intention, est tout pénétré de la psychologie moderne. Il excitera les élèves à réfléchir, tout en les gardant des exagérations, dont la philosophie scientifique (il faut bien l'avouer) n'est pas plus exempte que la psychologie ancienne.

BERNARD PEREZ.

René Worms. ÉLÉMENTS DE PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE ET DE PHILOSOPHIE MORALE. Librairie Hachette et Cie, 112 pages. — PRÉCIS DE PHILOSOPHIE, d'après les leçons de philosophie de M. E. Rabier. Hachette et Cie, 407 pages.

M. René Worms publie deux manuels de philosophie : l'un est destiné aux élèves de la classe de philosophie, l'autre aux candidats au baccalauréat ès sciences. Le second de ces manuels ne faisant que résumer certaines parties du premier, je n'en dirai qu'un mot. Le défaut de nos manuels est le plus souvent le manque de suite. Chaque question est traitée à part, pour elle-même : ce sont des chapitres qui ne forment pas un livre. Il ne s'agit en somme que de mettre un candidat en état de répondre à un examinateur pressé. M. Worms échappe à ce défaut. Il enchaîne ses idées les unes aux autres et il les subordonne. Il a une théorie : l'unité de la science, de ses méthodes et de ses conclusions. Mais le manuel est soumis aux lois de l'offre et de la demande. Il est fait pour être vendu; il ne sera acheté que s'il est court. Les idées de M. Worms sont nettes, ses formules précises. Il y manque, à mon sens, les développements qui en feraient désirer l'intelligence à ses jeunes lecteurs, et qui la leur rendraient possible.

Le *Précis de philosophie* se donne comme rédigé d'après les leçons de philosophie de M. Rabier. A vrai dire, il est plus original qu'il n'affecte de l'être. Il est un livre nouveau. On aurait quelque peine peut-être à dégager de l'excellent ouvrage de M. Rabier un système conséquent. M. Worms est moins éclectique et plus hardi. Savant et philosophe, il veut mettre la continuité entre la science et la philosophie. L'esprit n'a pas plusieurs points de vue sur les choses. Il n'y a qu'une méthode, l'expérience, et il n'y a qu'une science faite de ses applications et de ses résultats. La philosophie n'est que l'unité de la science dégagée de la diversité des sciences : « Elle est l'étude des questions générales, communes aux divers ordres de sciences particulières. Ces questions générales communes à toutes les sciences sont au nombre de quatre : 1° leurs conditions; 2° leurs procédés; 3° leurs conclusions; 4° leurs applications. A ces quatre questions répondent : 1° la psychologie; 2° la logique; 3° la métaphysique; 4° la morale. » La philosophie n'est donc que la science se réfléchissant elle-même.

M. Worms s'efforce de coordonner ses idées à cette idée maîtresse. Il voudrait une philosophie qui, sans cesser d'en être une, vraiment méritât le nom d'empirique. La méthode de la psychologie est la méthode des sciences physiques et naturelles. Les inclinations ont leur origine dans le plaisir. L'instinct est une habitude héréditaire. Les principes directeurs de la connaissance sont bien des lois de l'esprit, mais il n'en prend conscience qu'en les trouvant réalisées dans les faits. Ce n'est pas l'idée du beau qui explique l'art, « c'est l'œuvre d'art au contraire qui nous a fourni l'idée du beau ». L'art lui-même dérive du jeu qui n'est qu'une forme du mouvement. Il n'y a pas lieu de distinguer la logique formelle et la logique appliquée. « La seule vérité est la vérité par rapport aux choses. » C'est que la déduction, dont la loi est l'accord de la pensée avec elle-même, n'a rien de primitif. Elle est un procédé secondaire et dérivé. Déduire, en effet, c'est tirer une proposition particulière d'une proposition générale. Mais toute proposition générale

est donnée par l'induction qui par suite est le seul procédé logique primitif, irréductible. S'il n'y a qu'une seule méthode, c'est qu'à dire vrai il n'y a qu'un seul ordre de sciences. C'est par un préjugé, né d'une ignorance historique, qu'on distingue les sciences mathématiques des sciences physiques et naturelles. Toutes les sciences commencent par l'observation et tendent à prendre la forme déductive. Les mathématiques sont arrivées les premières à ce but parce qu'elles avaient l'objet le plus simple. Quand la physique sera devenue un ensemble de corollaires des lois de la mécanique, on aura sans doute l'illusion qu'elle ne s'est pas faite inductivement. La logique nous enferme dans l'expérience. La métaphysique serait condamnée, si elle avait la prétention de nous en faire sortir, mais elle n'est que « la synthèse des lois partielles, recueillies par les sciences spéciales », l'effort pour dégager la loi générale qui régit l'univers. Cette loi générale est la loi de l'évolution. La morale n'est rien de plus que l'application de cette loi générale à la conduite humaine. « Le monde évolue vers la perfection », nous sommes parties de ce tout, collaborons à l'œuvre universelle. Nous avons achevé la philosophie sans sortir de l'empirisme.

M. Worms en est-il bien sûr? Les théories empiriques qu'il expose n'ont rien de bien nouveau. Ce qu'il y a d'original dans son livre, c'est l'effort pour tirer de la science, par les seuls procédés de la science, une métaphysique et une morale. S'il avait réussi à s'élever par l'induction du phénomène à l'être, du fait à la cause, du relatif à l'absolu, il aurait fait vraiment quelque chose de merveilleux. Je suis un peu surpris qu'au courant de la critique de Kant et de Mill, il l'ait espéré. Je ne m'attacherai pas à relever les inconséquences partielles de l'auteur. Pourquoi sa théorie de l'intelligence n'est-elle pas purement empirique comme sa théorie de la sensibilité? Pourquoi n'explique-t-il pas les principes directeurs de la connaissance par la correspondance qui progressivement s'établit entre les faits externes et les faits internes? Ou, si l'esprit a une activité propre, des lois originales, pourquoi ne pas maintenir la distinction de la logique formelle et de la logique appliquée? des sciences mathématiques et des sciences de la nature? Après avoir ramené la liberté à n'être qu'un déterminisme individuel, est-on autorisé aussi à conclure « que le déterminisme est à la surface de l'esprit, que la liberté est au fond »?

Je ne m'arrête qu'à la thèse qui domine l'ouvrage de M. Worms. A-t-il établi la continuité entre la science et la métaphysique? Ne les a-t-il pas rattachées l'une à l'autre par des liens extérieurs? Est-ce rester dans la science que d'en interpréter les conclusions par des idées qui n'ont plus rien de proprement scientifique? En premier lieu, c'est par un simple abus de langage que l'auteur relie le problème métaphysique au problème général que se posent les sciences de la nature. « Les sciences, dit-il, après avoir constaté les faits, ont à en chercher à la fois et les *causes* et les lois. La métaphysique doit faire la même double recherche. Elle doit synthétiser toutes les lois partielles, recueillies par

les sciences spéciales, pour essayer d'en dégager la loi générale qui régit l'univers entier. Mais elle doit aussi se demander quelle est la *cause suprême* d'où dérivent tous les phénomènes de l'univers, quelle est la nature de l'être, de la substance primordiale d'où dérivent toutes les autres existences. » N'y a-t-il pas là un véritable sophisme? Le mot *cause* n'est-il pas pris dans deux sens différents? Pour le savant, le problème de la cause ne se distingue pas du problème de la loi; la cause est une expression de la loi, elle est l'antécédent constant, le premier terme d'un rapport entre deux phénomènes. Dans ces deux propositions : la chaleur dilate les corps, Dieu a créé le monde, la cause est-elle entendue dans le même sens? peut-elle être trouvée par une seule et même méthode? Quel philosophe ne prendra pas parti pour les positivistes contre l'auteur quand il soutient que « l'on peut connaître la cause suprême en employant précisément dans sa recherche le même procédé que dans la recherche des lois..., que, quand les sciences particulières nous auront renseignés d'une façon complète sur tous les faits de l'univers, alors on pourra en déduire avec une parfaite certitude la nature de la cause suprême ». Mais dans les sciences le raisonnement va du même au même, d'un fait à un fait, est-ce le même procédé logique qui va nous permettre de sauter du phénomène dans l'être? Enfin est-ce simplement résumer les conclusions de la science, n'est-ce pas en donner une interprétation du point de vue de l'esprit, que de subordonner les conclusions des sciences abstraites aux conclusions des sciences concrètes, que d'expliquer l'évolution par la finalité, le mouvement par l'idée du bien?

Le manuel de M. Worms n'a pas seulement cette originalité qu'on en peut discuter la méthode et le système. Il ne reproduit pas les mêmes problèmes, les mêmes arguments, les mêmes solutions que les manuels présents et passés, et dans le même ordre. Il a quelque chose de libre, de laïque. Il est écrit dans une langue claire, ferme, qui abonde en formules bien frappées. Il traite des sciences avec compétence, il les relie les unes aux autres, coordonne leurs conclusions dans un système qui est celui de l'évolution. Il fera circuler des idées nouvelles. Il éveillera les esprits.

GABRIEL SÉAILLES.

E. Belhache. LES FORCES IMMATÉRIELLES : LA PENSÉE ET LE PRINCIPE PENSANT. 1 vol. in-8°, 378 p. Paris, Perrin et Cie, s. d.

Le premier livre est consacré à la critique, un peu exotérique à notre avis, des systèmes sensualistes et des systèmes idéalistes; le second à l'exposé de la doctrine personnelle de l'auteur que nous résumerons en suivant de près l'analyse qu'il en donne lui-même dans sa conclusion : Il n'y a pas d'idées innées; en entrant en exercice notre entendement est complètement vide de connaissances. C'est par les sens que l'âme reçoit les premières impressions du monde tangible; mais en ressen-

tant ces impressions et en réagissant sur elles, elle se perçoit elle-même par la conscience; de là une nouvelle source de connaissances qui nous révèle tous les faits du monde intérieur. Ces premières idées sont cependant, par elles-mêmes, inexplicables et inintelligibles, parce que les existences qu'elles nous font connaître sont toutes dépendantes, relatives et précaires. Il faut qu'une faculté supérieure, la raison, vienne consolider ces notions; elle le fait en nous fournissant l'idée d'être qui la constitue tout entière, car ce que nous appelons les principes de la raison, les idées universelles et nécessaires, ne sont que les attributs essentiels de l'être. En saisissant la notion d'être nous atteignons du même coup celles qui en dérivent et qu'elle implique, comme les idées de temps et d'espace, de vrai, de bien et de beau. Néanmoins les sens contribuent pour leur part à la formation de nos idées; c'est à l'occasion de leurs données que la raison se porte vers l'absolu. Les sens ont encore une autre fonction de second ordre, celle de fixer les idées par les signes du langage et d'en conserver les traces dans le cerveau. A l'aide de ces principes on explique la formation de nos idées relatives, idées concrètes, abstraites, particulières, générales; on voit naître la pensée par l'aperception des rapports entre les idées et les jugements de notre esprit sur ces rapports. Enfin « des problèmes qui, pour d'autres doctrines, semblent insurmontables, trouvent ici une solution naturelle et aisée.

« On sait comment le passage de l'être à l'idée, ou inversement, celui de l'idée à l'être ont embarrassé Kant et Hegel; quelles discussions, interminables et de plus en plus obscures, ces difficultés ont fait naître parmi leurs disciples.

« Le passage de l'être à l'idée, c'est la connaissance. Le passage de l'idée à l'être, c'est la création » (p. 301).

La conclusion de l'ouvrage consiste dans le développement de ces deux derniers points. L'auteur estime que cette théorie de la pensée donne « satisfaction à notre entendement...; car d'abord elle s'accorde avec les lois de notre esprit, et ne s'appuie que sur une observation psychologique rigoureuse... Elle se conforme aux données des sens à celles de la conscience, à celles de la raison. »

Ce travail n'est qu'une préparation à l'étude de l'immatériel, que M. Belhache se propose de publier plus tard. Nous espérons y trouver une interprétation satisfaisante du livre que nous venons d'analyser; car, malgré les substances, les facultés et les principes que l'auteur a multipliés, peut-être *præter necessitatem*, nous ne pouvons, avec la meilleure volonté, trouver dans cet ouvrage les solutions et *la satisfaction de l'entendement* qu'il nous avait promises.

G. Rodier.

Maurice Maeterlinck. L'ornement des noces spirituelles, de Ruysbroeck l'admirable, traduit du flamand et accompagné d'une introduction. (Bruxelles, Lacombez, 1891.)

M. Maeterlinck offre au public français la traduction de cet écrit mystique, l'une des nombreuses œuvres d'un moine flamand, qui serait né en 1274 et mort en 1381. « Si j'ai traduit ceci, nous dit-il, c'est uniquement parce que je crois que les écrits des mystiques sont les plus purs diamants du prodigieux trésor de l'humanité; bien qu'une traduction soit peut-être inutile, car l'expérience semble prouver qu'il importe assez peu que le mystère de l'incarnation d'une pensée s'accomplisse dans la lumière ou dans les ténèbres, il suffit qu'il ait eu lieu. Mais, quoi qu'il en puisse être, les vérités mystiques ont sur les vérités ordinaires un privilège étrange; elles ne peuvent ni vieillir ni mourir... Elles ont l'immunité des anges de Swedenborg qui avancent continuellement vers le printemps de leur jeunesse. Une œuvre ne vieillit qu'en proportion de son antimysticisme; et c'est pourquoi ce livre ne porte aucune date. »

L'introduction est intéressante, et la traduction remarquable, autant qu'on peut juger d'un pareil travail sans avoir le texte sous les yeux. M. M. a l'esprit qu'il y fallait, et il s'est créé une langue appropriée à son sujet, une langue riche de mots sonores et d'accords mystérieux, que l'on peut entendre quand on ne la comprend pas.

Les mystiques ne sont pas pour nous, bien entendu, ce qu'ils sont pour lui. Nous les acceptons comme les témoins curieux d'un état d'âme dont l'histoire révèle les conditions, comme des monstres psychologiques extrêmement instructifs. M. Ribot a montré déjà, par l'analyse du *Château intérieur* de sainte Thérèse, l'usage qu'on peut faire de cette espèce de documents pour bien comprendre la marche ascendante de l'esprit vers l'unité absolue de la conscience. Il est probable qu'on retirerait le même profit de quelques ouvrages de Ruysbroeck l'Admirable, tels que le *Livre des sept degrés de l'amour spirituel* ou le *Livre des sept châteaux* [1]. Dans celui qui nous est offert, on remarquera la gradation des exercices à suivre pour arriver à réaliser l'union de l'âme avec Christ, son divin époux.

« Voyez, l'époux arrive, sortez à sa rencontre. » C'est là le texte illustré et commenté par le moine de la forêt brabançonne. Trois degrés conduisent à l'achèvement des noces spirituelles : il y a la vie commençante, la vie élevée et désirante, la vie superessentielle et contemplative. Dès que l'homme s'est entraîné par les vertus et la prière, il devient voyant; les conditions particulières de ce nouvel état sont la grâce, un dépouillement des images étrangères et une dénudation du cœur, une conversion libre de la volonté au moyen de la concentration de toutes les forces qu'on porte en soi. Alors vient l'époux : il nous pousse et attire vers le ciel, puis il flue en nous, et nous sentons son attouchement interne. Ces trois venues de Notre-Seigneur ont des modes, qui sont marqués par l'émotion ressentie. Les

1. La constante préoccupation du nombre sept ne s'accorde que par hasard avec la vérité de l'observation intérieure; elle en est du moins un élément qu'on ne doit pas négliger.

exercices intérieurs de l'homme ont aussi des genres (il y passe de la douce naïveté, multipliant l'égression au delà de toutes choses jusqu'en leur unité, au désir, et du désir à un état actif, où il opère l'introversion activement et en jouissant. Il arrive enfin à la vie contemplative. L'esprit devient mort à lui-même; l'amant contemplateur se voit et se sent la même lumière par laquelle il voit, et rien d'autre.

Mais il faut noter encore un caractère essentiel. Pour le mystique chrétien, et peut-être pour tous les mystiques, l'intelligence n'est qu'amour; aimer, c'est comprendre. Une des vertus de la vie commençante, pour notre moine, c'est la sobriété, celle du corps et celle de l'âme. Pour le corps, que l'homme, dit-il, mange et boive comme un malade prend une potion. Pour l'esprit, ne cherchez pas à comprendre ce que Dieu est, vous deviendriez fous (cherchez-le selon la vie du Christ). L'intelligence n'atteint pas Dieu... mais là où l'intelligence reste dehors, entrent l'amour et le désir. Et remarquez-le : ces noces spirituelles que mérite l'homme sage, ce sont les noces charnelles sans la chair, purifiées et vidées de leur contenu grossier. Les paroles mêmes qui en expriment la sublime émotion sont tout humaines : c'est le coup de foudre, l'unité du cœur qui enlace le corps et l'âme, l'intimité avec ses tourments, la gratitude qui ne sait pas compter, l'orgueil d'être plus heureux qu'autrui, l'ébullition de l'âme qui fait qu'elle retombe sur soi et que son feu se ranime et brûle éternellement, la volupté, la liquéfaction du cœur, l'ivresse divine où l'on chante, pleure, trépigne, gesticule, ou se tait, l'avalement de l'un en l'autre, réciproquement et toujours, le suprême repos et l'enveloppement jouissant de l'immersion amoureuse.

Ainsi la créature qui s'élève vers Dieu répète les moments du plaisir d'amour; mais elle monte, parce qu'elle a tué en elle la chair, résorbé le sang, qu'elle a porté l'appétit dans le cerveau et transfiguré l'objet de son adoration. Par une maîtrise longue et patiente du désir, par une dérivation savante de l'influx nerveux, elle a conquis le pouvoir d'aller jusqu'au delà de l'extase et de s'y maintenir quelques instants sans que la machine craque et se rompe de toutes parts. Le mystique pense exciter son intelligence en s'abîmant dans la sensibilité; il a l'illusion de comprendre parce qu'il s'anéantit.

LUCIEN ARRÉAT.

A. Regnard. ARYENS ET SÉMITES. — *Le Bilan du Judaïsme et du Christianisme*, t. I. Paris, Dentu, 1890.

Il y a beaucoup d'érudition dans l'ouvrage de M. Regnard, mais aussi beaucoup de passion. Je lui donne raison bien volontiers sur plusieurs des points particuliers qu'il a voulu établir. Mais sa thèse des deux races me paraît décidément trop simpliste pour nous expliquer toute l'histoire. Si réelle que soit la conception du Sémite et de l'Aryen, et tout supérieur que l'un de ces types demeure à l'autre, le départ entre

les deux des qualités et des vices des sociétés anciennes ou modernes forme une entreprise passablement hasardeuse. Le vice du procédé est manifeste dans les deux cas suivants.

Certaines qualités de la race maîtresse, selon M. R., font défaut aux Romains, la faculté esthétique et l'aptitude scientifique, par exemple; ils sont cruels, leur religion sombre et puérile est presque entièrement « désaryanisée ». Il se demande donc si l'on n'a pas à compter ici avec un élément étranger, surajouté à l'ensemble décidément aryen, et il le découvre dans la nationalité étrusque, qu'il rattache du même coup à la famille touranienne, tranchant ainsi une des questions difficiles de l'ethnologie en faveur et à l'appui de son hypothèse.

En présence de l'art du moyen âge, il ne déguise pas son aversion. Il lui suffit que la doctrine chrétienne reste imprégnée d'éléments sémitiques, pour condamner l'art chrétien, où il n'est pas difficile pourtant de reconnaître l'imagination aryenne et le génie de notre race, et dont on ne peut guère nier la nouveauté qu'en puisant son jugement sur le beau dans une idée préconçue.

Une autre opinion assez étrange de M. R., et qui a lieu d'étonner chez un médecin, apporte un commentaire imprévu à celle des thèses de Lombroso qui est certainement la moins solide. Les races des hautes époques n'auraient laissé, selon lui, « d'autres traces parmi nous, que les misérables criminels-nés ou héréditaires, chez lesquels on peut aujourd'hui constater les tristes effets d'un aussi déplorable atavisme ». Le grand ancêtre de Cro-Magnon est-il donc si méprisable, que M. R. ne l'avoue point sans rougir? Il l'écarte de son chemin, et prouve la pureté de notre race par un argument compromettant, si je ne me trompe, inutile au moins.

Ses raisons, j'ai regret de le lui dire, ne sont pas toujours recevables; il fait preuve, ici et là, de ferveur critique, plutôt que de sens critique. Sa foi socialiste avive encore dans son cœur la haine du « juif » [1]. Il rend les banquiers juifs responsables du capitalisme, comme d'autres accusent les marchands anglais d'avoir créé l'industrialisme. Peut-être suffirait-il de dire que les uns et les autres ont profité et abusé d'un régime qu'ils n'ont pu produire à eux tout seuls. Car enfin, ce qu'on y aperçoit d'abord, c'est un fait économique, la création de la valeur mobilière, et un fait scientifique, l'invention de la machine à vapeur. Mais l'influence prépondérante qu'il accorde au facteur ethnique empêche M. R., semble-t-il, d'en accepter aucun autre. Il compromet sa thèse, en un mot, parce qu'il ne la resserre pas suffisamment, et qu'il cherche, à son insu, dans un point de vue particulier, la loi explicative générale de l'histoire.

Un mot encore. Son livre est écrit dans un esprit militant. Quelle

1. Cette haine, il l'étend aussi aux anthropologistes, aux linguistes qui lui paraissent suspects de sémitisme. Couture lui-même reçoit un mauvais compliment pour avoir peint la *Décadence romaine*.

en sera la conclusion pratique ? M. R. n'osera point sans doute la formuler. Il a pu juger par lui-même, au Congrès socialiste de Bruxelles, que le « sémitisme » est une question au moins mal posée, si ce n'est pas une question factice.

L. Arréat.

Hugo Münsterberg. Der Probleme und die Methode der Psychologie. — (*Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung*.)

L'objet de la psychologie c'est l'état de conscience, jamais le processus cérébral. La conscience est la condition du fait psychologique; elle ne s'ajoute pas à son contenu, elle en est l'essence même. — Point de phénomène psychique sans un phénomène physique qui l'accompagne. Avec l'introduction de ce postulat, l'objet de la psychologie reste le même, mais son problème s'est agrandi. Nous en demeurions à l'analyse purement descriptive de l'état de conscience, de la variable psychique, en allant des états simples aux plus composés. Un moyen indirect d'explication nous est offert, dès que nous reconnaissons la liaison régulière de certains phénomènes psychologiques avec des phénomènes physiologiques : ceux-ci peuvent expliquer ceux-là, si l'on réussit à établir cette liaison. — Le criticisme n'a rien à faire en psychologie, car elle accepte tout simplement les hypothèses qu'il s'occupe de critiquer. Les recherches historiques, philologiques, juridiques, esthétiques, éthiques, s'adressent bien à des faits de conscience, mais elles ne les considèrent pas au point de vue qui intéresse la psychologie. La méthode spéculative est dangereuse parce qu'elle saute par-dessus l'expérience. Il n'existe pas une méthode mathématique en psychologie; on y nombre des résultats, mais les formules y sont impuissantes à rien faire découvrir. Une distribution provisoire est nécessaire. La terminologie courante est ambiguë; lorsqu'on dit psychologie expérimentale, psychologie de la volonté, etc., on ignore s'il est question du problème ou de la méthode. La psychologie physiologique, par exemple, au point de vue de la méthode, concerne cette partie de la psychologie qui peut être secondée par les recherches physiologiques; au point de vue du problème, cette partie dans laquelle on s'attache à établir la liaison des processus psychiques et physiologiques. Dans le premier cas, on examinera comment nos images visuelles ou auditives se construisent, en quoi l'analyse des organes importe surtout; dans le second cas, à quels processus cérébraux sont liées ces images, ce qui exige les sections de nerfs, l'observation des malades, l'expérimentation sur les animaux, etc. M. propose, en conséquence, de placer le mot qualificatif *avant* quand on envisage la méthode (patho-psychologie, physio-psychologie), et *après* quand on envisage l'objet de la recherche (psycho-pathologie, psycho-physiologie). Deux grandes divisions seraient établies, en se fondant sur les éléments des méthodes : I. Psychologie pure; II. Psycho-physiologie. En psychologie pure, tantôt l'observation se passe dans des conditions naturelles, tantôt elle imagine les condi-

tions et devient de l'expérience : de là, deux subdivisions nouvelles, dans chacune desquelles on distinguera encore si les données sont immédiates ou médiates. Dans les pages qui suivent, on remarquera ce que M. dit de l'introspection, qui est l'observation immédiate par excellence : il montre comment et jusqu'où elle vaut; du roman soi-disant expérimental; de la statistique; de la télépathie; de la psychométrie; de la suggestion expérimentale; etc. Il exprime une pleine confiance dans le progrès de l'expérimentation.

A.

W. Knight. ESSAYS IN PHILOSOPHY OLD AND NEW. 1 vol. in-12, 367 p. Boston et New-York, Houghton, Mifflin et Cie, 1890.

M. Knight a réuni sous ce titre divers articles déjà publiés à Londres en 1879, et des conférences faites depuis lors. L'essai sur l'éclectisme (4e essai) indique l'esprit général de ces différentes études. L'auteur prend pour règle le mot de Leibniz « que la plupart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient »; principe qui permet, ce nous semble, le choix entre deux opinions contradictoires, mais qui n'est plus applicable quand il s'agit de doctrines moins complètement opposées. M. Knight estime sans doute, toujours d'accord avec Leibniz, que tous les partis ont raison « pourvu qu'ils ne se choquent point ». Mais penser ainsi c'est s'engager à montrer que la conciliation est possible, et comment elle l'est. C'est ce que l'auteur n'a pas fait et n'a pas prétendu faire; il a évité ainsi l'écueil où ont échoué bien des éclectiques, qui ont accepté simultanément des thèses conciliables en apparence et contradictoires au fond. Mais, par cela même, il est réduit à laisser en suspens les problèmes dont la solution importe le plus à la spéculation et à la pratique. Son éclectisme trop hospitalier aboutit malgré lui à une sorte de scepticisme. Le premier essai, par exemple, ne conclut pas. M. Knight examine l'idéalisme et l'empirisme au point de vue de leurs conséquences pratiques, des résultats qu'ils ont amenés dans l'art et la littérature, et de leur influence sur le caractère individuel et social; il trouve que chacune de ces doctrines contient des vérités fondamentales et qu'en dernière analyse, il y a, de chaque côté, à peu près autant de pour que de contre. Nous n'en sommes pas plus avancés.

Dans l'essai sur la classification des sciences, le second, l'auteur a voulu, à ce qu'il déclare, grouper à un nouveau point de vue les différentes branches du savoir. Après avoir examiné les classifications d'Aristote, de Bacon, de Hegel, de Comte, de Spencer, M. Knight classe les sciences en *noologiques* et *cosmologiques* Nous ne parlerons pas des subdivisions qu'il établit. Mais le point de départ, emprunté à Ampère n'est guère nouveau, et n'est pas non plus à l'abri d'objections sérieuses. M. Knight n'hésite pas à ranger la logique parmi les sciences noologiques. Mais, si l'on entend par monde l'univers saisi par la conscience, et il faut bien le faire quand il s'agit de classer les sciences,

l'expérience nous oblige à reconnaitre que les lois de l'esprit sont aussi celles du monde, et que la logique est aussi bien cosmologique que noologique. Si l'on restreint le sens de ce mot de façon à appeler *noologiques* les sciences relatives au sujet en tant que tel, la logique n'en fait plus partie. En fin de compte, que les choses soient un reflet de l'esprit ou l'esprit un reflet des choses, ou même que choses et esprit aient leur réalité propre et s'accordent en vertu de je ne sais quelle harmonie, il n'en reste pas moins vrai que la logique est autant dans les choses que dans l'esprit. Elle est, comme dirait Aristote, naturellement antérieure à toute distinction de sujet et d'objet.

Le troisième essai et une partie du cinquième sont consacrés à l'examen critique de la théorie de l'évolution, considérée principalement dans ses conséquences morales. Enfin dans son étude sur l'immortalité (6e essai), l'auteur, sans se prononcer d'une manière absolue, écarte les principales difficultés que soulève la croyance à l'existence future; il ne serait pas éloigné de se rallier à la doctrine de la métempsychose (7e essai), qui, « débarrassée de toute extravagance et modestement exprimée sous forme de probabilité, offre un immense intérêt spéculatif et une grande valeur morale » (p. 366).

Ce petit livre est d'une lecture intéressante et facile. L'auteur, très versé dans la connaissance de la littérature et surtout des poètes anglais, a su le rendre attrayant par une foule de citations bien choisies et la vivacité d'un style d'ailleurs sans prétention.

G. RODIER.

G.-T. Ladd. INTRODUCTION TO PHILOSOPHY; AN INQUIRY AFTER A RATIONAL SYSTEM OF SCIENTIFIC PRINCIPLES IN THEIR RELATION TO ULTIMATE REALITY. 1 vol. in-8, XII-426 p. New-York, Ch. Scribner's, 1890.

C'est plus qu'une introduction à la philosophie que contient ce livre; c'est, à vrai dire, un système complet de métaphysique et même de psychologie et de morale. — L'auteur définit la philosophie : l'établissement progressif d'un système rationnel des principes présupposés ou établis par les sciences particulières, dans leur rapports avec la réalité ultime (chap. I). Elle a sa source dans la tendance naturelle de tous les hommes à savoir et à résoudre les questions que soulèvent soit la contemplation de la nature, soit l'origine et la destinée de l'homme, soit la présence à sa conscience de l'idée du devoir. La philosophie a donc, à un certain point de vue, la même origine que les sciences, mais son but est différent : « Le problème de la philosophie est de découvrir et d'embrasser une certaine espèce d'unité de la réalité, unité qui doit aussi servir de base rationnelle aux principes de l'éthique, de l'esthétique et de la religion » (p. 53). En d'autres termes, la philosophie est la recherche d'une explication rationnelle et systématique de l'univers (chap. II). On voit par là quels sont ses rapports avec les autres sciences;

chacune de ces dernières implique des postulats, des données dont l'examen et la critique sont en dehors de son domaine propre. Les sciences positives, c'est une conséquence de leur nature même, ne peuvent pas se proposer d'atteindre une conception absolument systématique du monde; elles sont toutes des sciences particulières. La philosophie a pour objet les formes et les lois universelles de l'être (chap. III). Cela ne veut pas dire que la philosophie puise se passer du concours de ces sciences. Pour expliquer l'univers il faut le connaître, et la philosophie ne saurait prétendre le construire par une synthèse purement *a priori* (p. 128-129); toute une partie de la philosophie doit être analytique, s'occuper de recueillir et de critiquer les matériaux empruntés aux sciences (p. 113, chap. V). De toutes les sciences, c'est la psychologie qui est reliée à la philosophie par les liens les plus étroits; la source de la philosophie, l'effort de la raison pour se comprendre elle-même, a une origine subjective, et fait de la psychologie la propédeutique de la philosophie (p. 111, chap. IV).

La spéculation philosophique aboutit soit au dogmatisme, soit au scepticisme, soit au criticisme. Chacune de ces attitudes a sa raison d'être, et, en fait, le triomphe de l'un de ces systèmes n'est jamais définitif. Sans doute chaque penseur contribue pour sa part à cette unification totale du savoir, idéal de la philosophie; mais, dans les conclusions dogmatiques de chaque doctrine, il y a toujours quelque point faible qui donne un nouvel essor au scepticisme et au criticisme (p. 154, chap. VI). Le système complet de la philosophie est un idéal qui ne sera jamais réalisé (p. 131).

Le monde de la réalité peut-il être atteint par la connaissance, et quel est son contenu? Quelle est la nature du bien moral et de ce que nous appelons le beau? Quel rapport y a-t-il entre ces Idées et le monde réel. Enfin l'Unité suprême, principe de toutes choses et de tout esprit, doit-elle être regardée comme une réalisation de ces Idées, et est-elle susceptible d'être connue par l'esprit (p. 175, chap. VII)? Tel est, d'après l'auteur, le contenu de la philosophie dont les principales divisions sont indiquées par le tableau suivant :

I. — *Philosophie du Réel* (Métaphysique, au sens large du mot).	1. Théorie de la connaissance (Noëtique ou Epistémologie).	
	2. Métaphysique (Ontologie, au sens large du mot).	A. Philosophie de la nature.
		B. Philosophie de l'esprit.
II. — *Philosophie de l'Idéal* (Idéalologie ou Téléologie rationnelle).	1. Ethique (Considérations sur l'Idéal de la conduite, Métaphysique de l'Ethique, Philosophie morale ou Philosophie pratique).	
	2. Esthétique (Considérations sur l'Idéal dans l'art).	
III. — *La Suprême Réalité idéale* (Philosophie de la religion).		

Les chapitres qui suivent sont comme la réalisation en ébauche du plan tracé par l'auteur. Dans sa *Théorie de la connaissance* (chap. VIII), il repousse l'agnosticisme sous ses principales formes. Sa *Métaphysique*

(chap. IX) répond à la question : Qu'est-ce que la réalité ? en maintenant l'identité de la connaissance et de l'être (p. 226). « L'indubitable réalité qu'il n'est possible de dépasser dans aucun sens est la connaissance même » (p. 224). — Le même idéalisme se révèle dans *la Philosophie de la nature et la Philosophie de l'esprit* (chap. X), où M. Ladd déclare que toute multiplicité est soumise à la finalité, et que son unité est une idée réalisée (p. 267). De même la moralité (chap. XI) et la beauté (chap. XII). sont des réalisations progressives de l'Idéal. Enfin la philosophie de la religion (chap. XIII) nous fait concevoir la suprême synthèse ; « ce principe ou, si l'on veut, ce postulat d'une perfection esthétique et morale servant de raison d'être à l'existence et au progrès du monde, illumine et élève tout le champ de la connaissance et de la vie humaine » (p. 394).

La pensée de M. Ladd se meut, on le voit, vers l'idéalisme. Mais ce n'est pas sans quelques hésitations et quelques réticences. Le dernier chapitre, où l'auteur s'occupe des écoles et de l'avenir de la philosophie (chap. XIV) en donne la preuve. Il redoute les conséquences morales de l'idéalisme (p. 407, 416) ; il lui semble que le corps a autant de réalité que l'esprit (p. 405) ; il incline vers un monisme voisin du spinozisme. Le corps et l'esprit, dit-il, sont des réalités relatives (p. 404) ; ils ont un fonds commun ; leurs rapports supposent une seule vie immanente à l'un et à l'autre ; il n'y a que cette hypothèse qui puisse expliquer les faits que constate la psychologie, et remplacer les antiques doctrines des causes occasionnelles et de l'harmonie préétablie. Ce monisme trouvera l'unité de tout être et de toute connaissance dans une *Réalité idéale*, un *Idéal réalisé* (p. 419). — Il y a là forcément quelque obscurité qui pourrait bien, malgré l'auteur, ramener l'agnosticisme et l'empirisme. Lui-même ne serait pas éloigné de s'en tenir provisoirement à un dualisme (p. 406) spiritualiste. De là aussi une certaine incertitude, dans ses premiers chapitres, sur le rôle et la définition même de la philosophie. La philosophie, nous dit-il, doit être un système rationnel des principes supposés par les autres sciences ; la philosophie doit *expliquer* l'univers (p. 57) ; — elle doit être, par suite, une construction synthétique, sans quoi nous ne voyons pas comment elle pourrait être une explication. M. Ladd semble admettre cette conséquence (p. 105, 111, 120, 121, etc.), et c'est dans ce sens que nous avons interprété son livre. Mais nous y trouvons des passages qui paraissent contredire cette interprétation. L'auteur cite et accepte l'opinion de Lotze, que le but de la philosophie n'est pas de *construire* le monde, mais de l'*expliquer* (p. 128) ; il parle de pensée *analytique* et synthétique *construisant*, avec les matériaux de la science, un système rationnel (p. 130) ; il semble croire que l'explication philosophique est du même ordre que l'explication scientifique, et ne fait que la continuer ; il y aurait entre la philosophie et les sciences le même rapport qu'entre celles-ci et les faits (p. 128). Tout cela révèle, encore une fois, quelque ambiguïté de la pensée ; il faut l'attribuer soit à l'attitude de l'auteur sur la

question de la réalité, soit à l'absence de définitions précises de termes, tels que ceux d'*explication*, d'*analyse*, de *synthèse*, dont il est facile d'abuser.

Nous n'avons donné qu'une analyse très sommaire du livre de M. Ladd. Il pose, et souvent traite en détail trop de questions pour que l'on puisse en donner en quelques pages une idée complète. Ceux qui liront ce livre y trouveront leur profit et ils y verront, une fois de plus, qu'on peut être très versé dans la psychologie expérimentale — les ouvrages de psychologie physiologique du même auteur sont bien connus [1] — et s'adonner avec succès à la métaphysique.

G. RODIER.

J. Dewey. OUTLINES OF A CRITICAL THEORY OF ETHICS. 1 vol. in-12, VIII-253 p. Michigan, Ann Arbor, 1881.

Ce petit traité de morale théorique n'est guère plus long que la plupart de nos manuels, il va cependant plus au fond des questions qu'il traite. La première partie, *les Notions fondamentales de la morale*, se divise en trois chapitres : le bien, l'idée d'obligation, l'idée de liberté. La seconde, *le Monde moral*, étudie les institutions morales générales ou particulières : famille, propriété, société, etc. Enfin la troisième partie, *la Vie morale de l'individu*, traite successivement de la formation et du développement de l'idéal moral, de la lutte morale ou de la réalisation de l'idéal, de la vertu ou moralité réalisée. Nous ne saurions adopter la doctrine proposée par l'auteur qui admet comme postulat l'accord de l'intérêt individuel avec l'intérêt du groupe. Bien que M. Dewey ne soit ni un hédoniste, ni un utilitaire et donne au terme d'*intérêt* un sens tout autre que celui qu'il a dans les doctrines de Bentham ou même de Mill, son principe nous semble manquer de la première condition d'un postulat, la vraisemblance. — En revanche, la partie négative de l'ouvrage, la critique de l'hédonisme, de l'utilitarisme, de l'utilitarisme évolutionniste et de la morale kantienne, nous semble en grande partie juste.

G. RODIER.

M. Maggetti. LA GENESI E L'EVOLUZIONE DELLA BENEFICENZA, XXXV-405 p., in-8. Ravenne, Typ. coop., 1890.

La bienfaisance tient à la question sociale, et l'auteur croit même qu'elle doit elle-même faire l'objet d'une science comprise dans le cycle des sciences sociales, comme l'hygiène l'est dans les sciences médicales. C'est seulement, pense-t-il, quand elle sera étudiée et pratiquée scientifiquement et rattachée à tout le processus intellectuel, moral, juridique, économique et politique de la société, qu'elle pourra devenir coefficient d'ordre, d'égalité et de bien-être général. C'est là, après tout, l'an-

1. Voy. *Revue philosophique*, janvier 1888, p. 103, et août 1891, p. 217.

cienne conception, dûment développée, de Cicéron : la bienfaisance éclairée par la prudence, réglée par la justice, tempérée par la modération.

L'auteur, comme on le pressent d'après le titre de son ouvrage, prend les choses de loin. La bienfaisance se présente tout d'abord à ses yeux, comme un effet de l'accumulation et de l'organisation d'instincts, de sentiments et d'impulsions, qui se sont formés dans l'homme et dans la société à travers les espèces animales. Dans celles-ci, on remarque non seulement des signes caractéristiques de la vie affective, mais aussi les manifestations les plus évidentes de la pitié et de l'aide mutuelle poussées jusqu'au sacrifice de la vie. Cet enchaînement de faits psychiques dans la vie humaine n'est du reste qu'un des effets de la grande loi de persistance de la force, par laquelle tout ce qui existe dans la nature, à quelque ordre de faits qu'il appartienne, est toujours le résultat de complication et de différenciation.

Sont étudiées successivement, aux chapitres I-IV, la bienfaisance dans l'animalité, sa genèse psychologique, sa genèse sociale, ses formes embryogéniques. Il réfute ensuite, avec originalité, certains préjugés historiques touchant cette vertu. Pour lui, la bienfaisance est un fait naturel, ayant progressé indéfiniment de l'organisme individuel à l'organisme social. Elle est soumise à l'évolution commune à tous les autres phénomènes sociaux, et échappe à toute idée d'exclusivisme qu'on a pu se former sur elle : tout peuple, tout âge, toute religion, toute école, y a contribué selon ses moyens. Une des plus grandes erreurs historiques est celle qui fait voir dans le christianisme un fait sorti du sein d'une grande révolution morale et ayant eu pour effet de renouveler la face de la terre, de déterminer le passage de la grossièreté et de la cruauté à l'amour, à la charité, à la bienfaisance mutuelle. La religion et la civilisation chrétiennes tiennent à la religion et à la civilisation païennes, comme le conséquent tient à l'antécédent.

L'auteur étudie avec beaucoup de soin la bienfaisance dans les anciennes civilisations asiatiques, dans les civilisations grecque et romaine. Il traite de la bienfaisance privée et de la bienfaisance publique à Rome, au moyen âge dans les nations chrétiennes, chez les nations modernes. Il termine par des considérations à la fois théoriques et pratiques sur les principes d'une législation de la bienfaisance qui la mettrait en harmonie avec les exigences de notre époque.

Ce dernier problème amène une conclusion dont les idées se rattachent au communisme plutôt qu'à l'individualisme. Avec plusieurs des socialistes ou sociologistes contemporains, il estime que la cause de la misère est surtout dans la distribution défectueuse de la richesse, et que c'est l'État qui peut faire cette distribution avec la plus grande équité. Ainsi la question sociale, après tant de progrès, est ramenée par la science à la conception des peuples primitifs. Il faut porter la bienfaisance au vrai sens de la modernité, enter sur le vieux tronc de la solidarité domestique et civile des anciens les germes de mutualité, de

coopération, de prévoyance, d'épargne et de travail, qui sont les fins de notre époque, sur le vieux tronc de l'État paternel enter les jeunes germes du libre État social, préparant et coordonnant des organismes d'où surgisse et s'étende partout le bien-être public et privé!

BERNARD PÉREZ.

J.-P.-N. Land. ARNOLDI GEULINCX ANTVERPIENSIS OPERA PHILOSOPHICA, volumen primum, Hagæ comitum, 1891.

En annonçant aux lecteurs de la *Revue* l'étude de Van der Haeghen sur la vie, la philosophie et les ouvrages de Geulincx [1], on faisait remarquer que pour se faire une idée exacte de la philosophie qu'a professée un des penseurs originaux de l'école cartésienne, il faudrait être à même de consulter, après avoir lu le travail de Van der Haeghen, l'édition que préparait M. Land, le savant éditeur de Spinoza. Le premier volume de cette édition vient de paraître. On y trouve, après quelques mots de l'éditeur au lecteur, une notice chronologique de Geulincx et sa signature trois fois autographiée [2] : 1° *Epistola dedicatoria et præfatio ad Saturnalium editionem Lugdunobatavam pertinentes* (p. 1 à 8); 2° *Oratio I cum paraphrasibus et commentariis* (p. 9-66); 3° *Quæstiones quodlibeticæ* (p. 67-147); 4° *Oratio II* (p. 149-164); 5° *Logica fundamentis suis restituta* (p. 165-454); 6° *Dictata ad Logicam hucusque inedita* (p. 455-506).

Ce premier volume rappelle, pour le luxe et le soin avec lequel il est édité, le Spinoza de MM. Land et Van Vlooten. Le second contiendra les œuvres systématiques (*Physica vera, Physica ad mentem Peripateticorum, la Métaphysique et l'Éthique*). Dans le troisième prendront place les *Annotata majora ad Cartesium*, les Thèses, le *Collegium oratorium*, etc. Il est à désirer que ces deux volumes paraissent bientôt. On apprendra en les lisant, non seulement ce que pensait un de ceux qu'on a placés à côté de Descartes, mais surtout combien était grande encore la place du passé chez ceux qui se donnaient comme ses adversaires. Nous essayerons de montrer alors, en nous appuyant en outre sur des travaux récents, que la scolastique a fourni au cartésianisme plusieurs de ses théories métaphysiques et non des moins importantes. Nous nous bornerons à souhaiter, pour le moment, que nos petits Cartésiens, et même leur chef, trouvent un éditeur aussi consciencieux et aussi éclairé que M. J.-P.-N. Land.

F. PICAVET.

1. Octobre 1887.
2. C'est tout ce qu'a découvert M. Land de l'écriture de son auteur.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Philosophisches Jahrbuch.

Band I, h. 3 et 4, 1888; Bd II, h. 1, 2, 3, 4, 1869; Bd III, h. 1, 2, 3, 4, 1890; Bd IV, h. 1. 2, 3, 4, 1891.

ENDRES. *La vie et la doctrine psychologique d'Alexandre de Hales* (conclusion). — La doctrine psychologique d'Alexandre contient le germe de toutes les conceptions spéciales que l'école franciscaine de la première époque a portées à leur perfection. Elle mérite donc d'occuper une place dans l'histoire de la philosophie.

Dr G. GRUPP. *Le développement initial de la culture intellectuelle chez l'homme* (4 articles). — Plus on examine les diverses parties de la civilisation, plus on voit clairement les différences qui séparent l'existence humaine de l'existence animale. Dans la volition et le sentiment, dans l'effort et dans le désir, la nature humaine se révèle sa destination supérieure et le sens profond de l'univers. En soi elle trouve l'infini et l'éternel. De là vient l'impulsion donnée à la civilisation, à la religion, comme l'énergie morale accrue, par la révélation, dans les prophètes et transportée par le Christ dans l'Église. C'est ce que montrent : 1° la langue ; 2° la littérature (la poésie religieuse est la plus ancienne) ; 3° la religion (le point de départ, les faits historiques, polythéisme, idolâtrie, monothéisme et hénothéisme; les théories, § 1, théories animiste et mythologique, § 2, théorie psychologique et anthropologique; ce qu'il y a de subjectif et d'objectif dans la religion mystique, § 3, la marche réelle de l'évolution : polythéisme initial, origine du polythéisme, — adoration du ciel, — adoration du soleil et de la foudre — ; développement ultérieur du polythéisme).

Dr KADĚRAVEK. *L'origine de nos concepts* (conclusion). — L'auteur expose et adopte la théorie aristotélicienne et scolastique de l'abstraction « qui n'a rien perdu aujourd'hui de sa valeur ».

PROF. Dr GUTBERLET. Faut-il dire *la* preuve ou *les* preuves de *l'existence de Dieu*? — Braig dans son ouvrage, *Gottesbeweis oder Gottesbeweise?* s'est appliqué, d'une façon qui rappelle saint Anselme,

à donner une forme précise et systématique à la preuve spéculative de l'existence de Dieu, « la question brûlante du temps présent ». Gutberlet à qui l'ouvrage est adressé, examine, en prenant pour guide saint Thomas qu'il complète avec les données des sciences naturelles : 1° la preuve tirée du mouvement; 2° la preuve cosmologique; 3° la preuve tirée du nombre limité des êtres cosmiques; 4° celle qui porte sur les degrés de l'être; 5° la preuve de saint Augustin. Nous ne voulons pas soutenir, dit-il, que toutes ces preuves ont une valeur strictement égale; nous accordons que quelques-unes d'entres elles, la dernière en particulier, n'ont de force que par leur union avec d'autres; mais il résulte cependant de l'exposition qui précède qu'il n'est pas inutile d'introduire des divisions dans la preuve de l'existence de Dieu. Au lieu de faire un choix entre la preuve spéculative et les autres preuves considérées dans leur multiplicité, il faut prendre l'une et aussi les autres.

Costa-Rossetti, S. J. *La doctrine de la philosophie chrétienne sur l'État.* — Article fort important où l'auteur, membre de la Société de Jésus, résume et développe un ouvrage précédemment publié (*Philosophia moralis seu Institutiones Ethicæ et Juris naturæ secundum principia Philosophiæ scolasticæ, præsertim S. Thomæ, Suarez et De Lugo methodo scolastica elucubratæ*, Innsbruck, 1886). Il y est traité : 1° du but et la nature de la société politique; 2° de l'origine de la société politique. Dans un second article il est question de la nature, de la tâche et des limites du pouvoir politique, puis de l'origine de ce pouvoir. Il est inexact, dit l'auteur en combattant Rousseau et Hobbes, que la doctrine du droit médiatement divin ait quelque parenté avec celle de Rousseau. C'est altérer la vérité que d'y voir seulement une opinion de Bellarmin et de Suarez ou même d'une certaine partie des scolastiques. Dans un troisième article, l'auteur examine le préjugé capital contre la doctrine chrétienne sur l'origine de la société politique et du pouvoir de l'État. On croyait, dit-il, que cette doctrine s'appuyait essentiellement sur la supposition que le pouvoir politique a toujours à l'origine reposé immédiatement dans tout le peuple, c'est-à-dire dans l'ensemble de la société politique et que plus tard seulement il a été transporté à une ou à plusieurs personnes déterminées. Mais les grands maîtres de la scolastique ont bien connu les patriarches et ils ont considéré le patriarcat comme une forme politique primitive. Aussi Costa-Rossetti combat les écrivains chrétiens qui, comme Carl Ludwig Haller, ont soutenu l'existence d'un droit divin immédiat pour les rois, parce qu'ils ont montré que jamais l'autorité ne pouvait avoir appartenu au corps politique tout entier. Enfin, dans un quatrième article, Costa Rossetti critique les idées de Haller développées chez certains néo-scolastiques. Puis il résume et conclut. L'État au sens propre du mot est une société et une communauté parfaite dans laquelle vivent ordinairement tous les hommes. C'est

improprement et en prenant la partie pour le tout qu'on appelle *État* l'autorité. La famille et les autres sociétés particulières sont essentiellement distinctes de la société politique; elles forment des parties hétérogènes du corps politique et, considérées en elles-mêmes, elles ont leur cercle et leurs principes de vie propres qui ne vont nullement se confondre avec ceux de l'État. Partant, les sciences politiques (*Staatswissenschaften*) ne coïncident pas avec la science sociale (*Gesellschaftswissenschaft*) et n'en sont pas indépendantes. Celle-ci traite de toutes les sociétés et les autres n'en sont qu'une partie. Et cela est d'autant plus à remarquer puisqu'elle traite de l'Église, c'est-à-dire d'une société indépendante de l'État. De là découle la doctrine du droit divin médiat de la royauté, que Suarez considère comme antique et acceptée, comme vraie et nécessaire (*sententia antiqua, recepta, vera et necessaria*).

La *Görresgesellschaft* a entrepris de publier un Dictionnaire politique (*Staatslexicon*) conforme aux principes de l'encyclique *Æterni Patris*. C'est pour venir en aide à ceux qui ont entrepris cette tâche que Costa-Rossetti a rédigé ces articles.

Dr Praxmarer. *La controverse entre Vasquez et Suarez sur l'essence de la loi naturelle.* — Praxmarer fait l'exposition historique de la controverse, critique les deux opinions et les juge. Il préfère l'explication de Vasquez. — La rédaction du *Philosophisches Jahrbuch* défend Suarez.

Prof. Dr J. Pohle. *Le nouvel assaut contre les classiques païens et contre la culture humaniste en général.* — Pohle, qui connaît les travaux publiés en France sur les études classiques, a traité ce sujet d'une façon fort intéressante. Le premier chapitre donne la base nouvelle de l'école de l'avenir : § 1, Importance de la question pour la philosophie; § 2, Propagande anticlassique de la part des naturalistes allemands (Paulsen, Preyer, etc.); § 3, Une voix du côté des mathématiciens (on invoque l'autorité du vaincu de Sedan, Napoléon III, qui fait quelque part cette naïve réflexion : « Il fallait la Révolution de 89, et un homme comme Napoléon (Ier) pour élever au-dessus des langues mortes les mathématiques et la physique qui doivent être le but de notre société présente, car celles-ci font des travailleurs, tandis que les autres ne font que des désœuvrés (*Müssigänger*).... Mais Napoléon appartenait-il aux travailleurs? (*Arbeitern*).... Il n'a fait que des études sur Jules César, un classique romain. Si l'on m'en croyait, dit Pohle, il aurait mieux fait de se taire »); § 4, L'éducation scientifique comme base d'une espèce de religion de l'avenir; § 5, Le récent essai d'une pédagogie fondée sur les sciences naturelles dans son développement systématique. — Deuxième chapitre. Les causes de l'hostilité contre les classiques et le gymnase consacré aux humanités (*humanistische Gymnasium*) : § 1, Première cause, le réalisme matérialiste et physique, Darwinisme et Pessimisme, Le principe du pouvoir exclusif

(*Alleinberechtigung*) de la physique, L'esprit de révolte contre l'autorité et la tradition scolaire; § 2, Seconde cause, renversement de la méthode d'enseignement dans les écoles classiques; § 3, Troisième cause, ignorance de beaucoup de philologues dans les questions de physique; § 4, Quatrième cause, maladresse des pédagogues en défendant la culture classique.

Pohle n'a pas donné encore la conclusion de son curieux travail.

NICOLAS KAUFMANN. *La théorie de la connaissance chez saint Thomas d'Aquin et son importance dans le présent.* — Ce que nous cherchons, dit l'auteur, c'est une constitution organique de la théorie de la connaissance en rapport avec les principes de saint Thomas, pour laquelle nous utilisons les résultats assurés des nouvelles recherches empiriques.

Dr J.-A. ENDRES. *Sur l'origine et le développement de la méthode scolastique.* — Endres fait une grande place à Abélard, pour son *Sic et Non*, dans la formation de la méthode scolastique, sans tenir un compte suffisant de ses autres ouvrages et de ceux de ses prédécesseurs. La méthode est, selon lui, un produit de la scolastique elle-même, qui ne doit rien au péripatétisme.

MATTHIAS SIERP. *Pascal et le scepticisme* (5 articles). — Dans une première partie, Sierp expose les accusations portées contre Pascal. Victor Cousin est le premier qui ait accusé Pascal de scepticisme; il a été suivi par Sainte-Beuve et Havet. Lescœur a cherché, non dans le jansénisme, mais dans les tendances mathématiques de Pascal, la source de son scepticisme. Pour répondre aux attaques, Sierp, qui n'a lu, dit-il, l'ouvrage de Droz qu'après avoir écrit son article, fait remarquer qu'il n'est pas étrange de rencontrer des contradictions et des obscurités dans les Pensées « destinées à prendre la forme de dialogues ». Puis il traite de la position de Pascal par rapport aux certitudes fondamentales. Pascal les reconnaît et, dans sa théorie de la connaissance, il préfère la méthode mathématique, et fait reposer sur la clarté immédiate, sur l'évidence interne, la certitude des premiers principes. Il attribue à la volonté une influence sur la raison, transporte le concept de l'infini des mathématiques dans la physique, et soutient que l'homme ne doit admettre pour vrai que ce dont le contraire lui est prouvé être faux. Quant aux passages sur lesquels on s'est appuyé pour justifier les accusations de scepticisme, Sierp les ramène à trois classes : 1° l'entretien avec M. de Sacy sur Épictète et Montaigne; 2° ses assertions sur le pyrrhonisme, et 3° sur l'incertitude de la connaissance humaine en général. Il cherche ensuite à déterminer la position de Pascal par rapport aux vérités fondamentales de la religion naturelle et de l'ordre moral, enfin la position de Pascal par rapport aux motifs de croire à la religion surnaturelle. Une étude sérieuse de tous les passages invoqués par les adversaires prouve

que Pascal n'est pas un sceptique. Il s'appuie sur les facultés naturelles et il possède toutes les vérités qu'il faut accepter pour fuir le scepticisme, quoi qu'il pût se sentir attiré vers ce système par les opinions jansénistes sur la déchéance (*Verderbtheit*) de la nature humaine. L'Apologétique de Pascal a été surfaite, mais elle a encore du bon. Ce qui caractérise Pascal, c'est une sensibilité profonde qui donne à ses discours couleur, chaleur, entrain et éloquence. C'est pourquoi il occupera, dans l'histoire de la langue et de la littérature française, une place plus élevée que dans l'histoire de la philosophie et de l'apologétique.

PROF. Dr F.-X. PEIFFER. *La théorie du contraste esthétique et spécialement des contrastes de paysage sur les hautes montagnes.* — Le monde de la montagne (*Gebirgswelt*) proclame la grandeur et la puissance de l'homme, mais plus encore la puissance et la supériorité de Dieu.

CATHREIN, S. J. *Le droit des gens dans le droit romain et chez saint Thomas d'Aquin.* — Le socialiste Henry George en Amérique et des écrivains catholiques ont donné une fausse idée des doctrines de saint Thomas sur le droit des gens. Pour rétablir sur ce point la théorie véritable de saint Thomas, Cathrein affirme : 1° que les juristes romains ont rattaché le droit des gens au droit positif, en tant qu'on en considère le principe immédiat; au droit naturel en tant qu'on fait attention au contenu; 2° que le prince des scolastiques a suivi Isidore de Séville et s'est, pour les choses essentielles, rattaché aux juristes romains.

PROF. Dr GUTBERLET. *La guerre pour la liberté.* — On combat de toutes parts la philosophie chrétienne. Pour la défendre et détruire celles qui veulent la remplacer, il faut considérer comme absurdes toutes celles qui nient les vérités suivantes : 1° la réalité du monde extérieur; 2° la valeur objective des principes supra-sensibles; 3° le rôle des causes finales dans le monde physique; 4° la liberté de la volonté humaine. Gutberlet combat P. Rée qui soutient que la volonté n'est pas libre, et Fr. Paulsen, qui ne voit dans la liberté qu'un rêve des métaphysiciens scolastiques après avoir jugé très objectivement et avec beaucoup de mesure les conceptions chrétiennes et même catholiques.

C.-TH. ISENKRAHE. *L'erreur fondamentale de la nouvelle philosophie.* — Cette erreur fondamentale ne vient pas de ce qu'on s'est éloigné d'une conception téléologique de la nature, mais de ce qu'on a rejeté le principe de l'évidence. Il ne faut pas revenir à Kant; seul l'ancien dogmatisme peut nous fournir une méthode exacte pour la connaissance. Critiquement d'ailleurs, le dogmatisme est incontestable. Les difficultés qu'il présente peuvent être facilement résolues, pourvu qu'on s'en tienne au critérium *per quod*, en laissant tomber le critérium *secundum quid*.

Eberhard Illigens. *La quantité infinie* (3 articles). — Il est impossible qu'il y ait un nombre infini de réalités existantes, car on ne saurait penser ce nombre. L'examen de la quantité infinie, au point de vue du possible, puis du futur, enfin de l'infini potentiel précède celui de cinq objections : 1° La série des nombres est infinie; 2° il se peut que le nombre des choses existantes ou pensées comme existantes soit toujours fini, mais il y a un nombre abstrait qui est infini; 3° le nombre infini contient sans doute une contradiction, mais il y a une quantité infinie qui s'appuie sur la quantité déterminée que désigne ce nombre, cette quantité se distingue de ce nombre déterminé en ce qu'elle est sans fin, sans limites; 4° ce qui est potentiel peut être aussi actuel, par conséquent l'infini actuel est la conséquence de l'infini potentiel; 5° si Dieu crée autant de choses qu'il peut en créer, le nombre des choses créées serait infini, car s'il était fini, Dieu ne créerait que beaucoup de choses finies, il ne serait pas infiniment puissant (*unendlich mächtig*).

Prof. Dr Hayd. *Peut-il ou non coexister une liberté illimitée dans la recherche scientifique et une croyance dogmatique déterminée?* (2 articles). — Plus le catholique est convaincu de la vérité de sa croyance, moins il craint la science qui sera toujours employée à la consolider et à l'éclaircir, plus il peut, en toute sécurité, se livrer à la libre recherche. La tâche de la science est infinie et ses progrès, par lesquels il étend son savoir, servent nécessairement à mettre la vraie croyance dans un jour plus pur et à la justifier de tous côtés. Dans l'intérêt de sa croyance, il doit souhaiter que la vraie science soit cultivée et fasse des progrès.

Prof. Dr Gutberlet. *La guerre pour la liberté de la volonté* (2 articles). — Gutberlet reprend la polémique de Wahn contre Lotze et traite successivement de la liberté et des motifs, de la liberté et de la responsabilité, de la statistique morale, de la conscience de la liberté, de la liberté et de la loi de causalité. Puis il examine les théories de Wundt, de Münsterberg, de Schopenhauer, de Harald Höffding et de Lombroso. Nier la liberté, c'est se condamner au panthéisme et au matérialisme, c'est supprimer la vie intellectuelle comme la vie morale.

Dr Carl Braig. *Une cosmologie mongolique* (2 articles). — Exposition de la cosmologie de Ssanang Ssetsen Chungtaidschi (1662).

Prof. Dr Xav. Pfeiffer. *Analogies entre la connaissance de la nature, entre la preuve de l'existence de Dieu et la démonstration des sciences physiques, examen de la critique kantienne de la preuve de l'existence de Dieu.*

P.-A. Linsmeier, S. J. *L'hypothèse de Copernic et les erreurs des sens.* — Étude sur Riccioli, l'adversaire de Copernic qui lui fit opposition, non pour des raisons théologiques, mais parce que cette hypothèse ouvrait la porte aux erreurs des sens.

Dr CARL BRAIG. *Le Timée de Platon*, p. 51 E, p. 52 B.

NICOLAUS KAUFMANN. *Le principe de causalité et son importance pour la philosophie.* — Bacon, Hume, Stuart Mill, Spencer, Comte et Littré, comme les kantiens, qui ont abandonné la doctrine de la causalité de saint Thomas, ont conduit la philosophie au scepticisme, à l'agnosticisme, à la suppression de toute philosophie, spécialement de la métaphysique. Il faut que la philosophie du présent revienne à la théorie thomiste de la causalité (2 articles).

Dr JOHANN WOLFF. *La métaphysique de Lotze* (1er article). — Exposition et critique.

PROF. Dr J. THILL. *Le principe fondamental de toutes les sciences* (2 articles). — Le principe de contradiction est le principe fondamental de la connaissance humaine, nécessairement incomplète.

P.-A. LINSMEIER, S. J. *La théorie chimico-physique de l'atomisme contient-elle des contradictions?* — On peut répondre, en ce qui concerne la théorie atomique employée dans les manuels de physique et de chimie, qu'elle ne contient pas de contradictions. Ce qui ne veut pas dire qu'elle n'ait pas ses difficultés, ses lacunes, ses obscurités; ce n'est pas encore un fait analogue en certitude au système solaire, ce n'est qu'une hypothèse qui toutefois ne présente pas les difficultés que soulevait encore en 1616, au moment du premier jugement de Galilée, la théorie copernicienne.

Dr CLEMENS BAUMKER. *Encore une fois le Timée de Platon*, p. 51 E, p. 52 B. — L'auteur ne saurait accepter l'explication donnée par Carl Braig.

Dr W. FRYE. *La loi de la conservation de la vie.* — W. Preyer a soutenu que ses études darwiniennes l'ont conduit à formuler une loi qui est à la vie ce que la loi célèbre de conservation est à l'énergie. Soit M l'ensemble de la matière, Mz la matière vivante, Mn la matière inorganique, on a $Mz + Mn = C$ (constante). Ce n'est pas seulement la somme qui est constante, c'est encore chacun des deux facteurs. Partant la quantité totale de protoplasma vivant ne change pas (*ist unveränderlich*). Frye ne croit pas que cette hypothèse puisse être justifiée.
La rédaction du *Philosophisches Jahrbuch*, après avoir rappelé les objections d'un mathématicien contre la prétendue loi de Preyer dans la *Naturwissenschafts Wochenschrift*, la combat elle-même. Le rapport entre Mz et Mn change, de sorte que si Mz augmente ou diminue, Mn inversement diminue ou augmente. Preyer s'appuie sur Darwin et sur Meyer. Mais le darwinisme n'est lui-même qu'une hypothèse chancelante (*schwankenden*). Quant à la conservation de la vie, elle n'a rien à voir avec la conservation de l'énergie.

Dr G. GRUPP. *Les directions logiques de la pensée.* — Les concepts, le jugement et les conclusions servent de fondement aussi bien à la

déduction qu'à l'induction. Il y a cette différence que d'un côté le concept n'est pas développé, que les jugements sont plus synthétiques, que les conclusions vont du général au particulier et du principe à la conséquence, tandis que de l'autre le concept est développé, les jugements sont plus analytiques, les conclusions vont des individus au général et de l'effet à la cause.

GUTBERLET. *Le système philosophique de Wundt* (2 articles). — Gutberlet rapproche Lotze et Wundt, les défenseurs les plus marquants de la philosophie allemande de ce temps. Il s'attache surtout à examiner certaines thèses que Wundt oppose à la philosophie chrétienne et à sa conception de l'univers. On verra, dit-il, que le système d'un penseur si considérable, qui a embrassé en soi toute la culture moderne, se présente, comme mille autres avant lui, si on l'oppose à la philosophie chrétienne, comme une maison de cartes (*Kartenhaus*) construite par des enfants. Après quelques dizaines d'années, cette maison de cartes sera, comme les autres, enlevée par le vent, tandis que l'institution et la doctrine de Jésus-Christ ne seront pas vaincues par les portes de l'enfer (*von den Pforten der Hölle nicht überwältigt*). Gutberlet examine : 1° l'essence et le but de la philosophie ; 2° la transcendance ; 3° le concept de substance ; 4° la substance des âmes ; 5° le problème ontologique ; 6° les preuves de l'existence de Dieu ; 7° la téléologie ; 8° les idées religieuses.

Dr CARL BRAIG. *L'importance philosophique des livres scolaires.* — Carl Braig remarque que les livres scolaires en France et en Angleterre sont beaucoup mieux adaptés à l'intelligence des élèves que les livres allemands. La collection Göschen lui paraît offrir de grands avantages. Toutefois il regrette que, trop préoccupé de la science professionnelle (*Fachwissen*), on néglige la culture philosophico-pédagogique ; qu'occupé de critiquer, de commenter, de compiler, on devienne incapable de voir les vérités compréhensives (*allumfassenden*) et philosophiques. Ce qui manque, dit-il, c'est une saine école de philosophie dans laquelle on ne développe pas toutes les théories et tous les systèmes possibles, mais où l'on enseigne au jeune homme à penser et à exprimer sa pensée. Qu'on le fasse au gymnase ou la première année de séjour à l'Université, peu importe d'ailleurs. Mais c'est un triste aveuglement de refuser à la jeunesse cet enseignement qui, pour vivre, lui est aussi nécessaire que l'air et la lumière.

P. A. LINSMEIER, S. J. *Examen d'une critique philosophique de la théorie des ondulations lumineuses.* — Linsmeier défend contre Schneid (*Naturphilosophie*) la loi qu'acceptent Stockes, Ketteler et Helmholtz.

ANTON MICHEL. *La cosmologie de Moïse Maimonide et de saint Thomas dans leur opposition* (1er article). — Joël et Eisler ont cru que Maimonide a été le maître de tout le moyen âge et que son *More Nebuchim* a préparé tout spécialement la *Somme* de saint Thomas. Pour

déterminer l'influence qu'a exercée Maimonide sur saint Thomas, Michel a choisi une question — le problème cosmogonique et cosmologique — à laquelle tous deux ont donné une réponse. I. *Le concept de la création*. Chez saint Thomas, il a une forme essentiellement autre que chez Maimonide. Pour celui-ci, la création *ex nihilo* est un miracle; pour saint Thomas, elle peut, dans une certaine mesure, être démontrée. La théorie a pris plus de profondeur. II. *Le commencement du monde*. saint Thomas adopte la méthode de démonstration de Maimonide et il utilise ses indications, mais il ne le suit pas servilement. Il ne se contente pas de ce qu'il trouve chez Maimonide; il sépare la question en deux parties; il conserve son indépendance là où Maimonide emploie la méthode des philosophes juifs; il approfondit le sujet et examine de nouvelles objections (à suivre).

Pour faire connaître plus exactement l'esprit et les tendances de cette revue néo-scolastique qui est de beaucoup la plus savante de toutes celles qui ont pris naissance après la publication de l'encyclique *Æterni Patris*, il est utile d'indiquer brièvement les livres analysés et quelques-unes des remarques auxquelles ils ont donné lieu.

Livres analysés. — *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That des Menschheit* de Rudolf Encken, qui ne possède qu'une connaissance très incomplète et très superficielle du christianisme sinon théorique, au moins pratique. — *Vorfragen der Ethik* de Sigwart. L'auteur n'est pas de ceux qui, comme Strauss, veulent donner au peuple une pierre au lieu de pain; il reconnaît l'élévation et la nécessité de la religion, mais il ne lui accorde pas l'influence qu'elle doit avoir dans la vie. — *Archiv für Geschichte der Philosophie*. L'apparition du recueil de Stein montre la supériorité de l'Allemagne dans l'histoire de la philosophie. — *Ethik de* W. Wundt. Il devait arriver à la nouvelle philosophie de chasser de la vie morale tous les motifs religieux pour les remplacer par des motifs mondains : de là résultera une anarchie complète dans l'armée comme dans la vie publique. — Krause, *la Doctrine de S. Bonaventure sur la nature de l'essence corporelle et spirituelle, son rapport au thomisme* — Johann Uebinger, *la Doctrine sur Dieu de Nicolas de Cusa*. Nicolas de Cusa est un fils du moyen âge qui use de la méthode scolastique et part de la croyance chrétienne; il appartient aux temps modernes en ce qu'il ne fait pas appel à l'autorité, mais s'inspire de la conscience (*Selbstdenken*) pour résoudre les problèmes de l'existence. — Edmond Braun, *la Logique de l'absolu, une loi de l'esprit humain et sa portée philosophique*. Pohle fait un grand éloge du livre. — *La doctrine de S. Thomas sur l'influence divine dans les actions des créatures raisonnables*, exposée par le cardinal Pecci, avec une explication critique de Gundisalv Feldner. — *G.-K. Uphues*, Perception et Sensation, recherches de psychologie empirique. Le livre mérite d'appeler l'attention des catholiques, car il est écrit avec une impartialité bien rare. — *Chantepie de la Saussay*, Manuel de l'histoire

des religions. — *Victor de Strauss* et *Torney*, Essais sur la science générale des religions. — *Lahousse*, Prœlectiones metaphysicæ specialis. On y trouve clarté, précision, pénétration dans l'exposition des principes justifiés de l'antique spéculation. — *Joseph Schwertschlager*, l'Origine première des organismes d'après les philosophes modernes. — *H. Hayd*, Essence et origine de l'âme humaine. L'auteur essaie de prendre une position intermédiaire entre le générationisme et le créationisme. — *Theodorus Meyer*, Institutiones juris naturalis secundum principia S. Thomæ; *Ernst Commer*, Etik. Les deux ouvrages se rattachent au thomisme et tendent à saisir la réalité dans son exact ensemble. — *Hugo Münsterberg*, L'action de la volonté, contribution à la psychologie physiologique. La volonté humaine, dit Gutberlet, n'est-elle réellement qu'une contraction des muscles? Si un homme se décide librement à souffrir la mort pour sa patrie ou pour le bien de son prochain, où trouve-t-on en ce cas la contraction musculaire? — *J. Thill*, Xénophane de Colophon. — *Jodl*, Histoire de la morale dans la philosophie moderne. L'idéal de Jodl, c'est la séparation de la morale et de la théologie; c'est à ce point de vue qu'il juge les systèmes. Il tient avec Feuerbach que la religion est une maladie (*Krankheitserscheinung*) de l'humanité et ce faux point de vue donne à son histoire de la morale une tendance haineuse (*gehässigen*) au sens le plus mauvais du mot. — *W. H. Rolph*, Problèmes biologiques, Essai de morale rationnelle. Dans une morale darwinienne, Rolph substitue au plaisir, qui est pour Spencer le motif le plus général d'action, la passion (*Leid*) qui serait l'impulsion par laquelle sont portés à agir les animaux et les hommes — *Egger*, Propœdeutica philosophica-theologica. Manuel de philosophie pour les candidats en théologie, exposition claire, bien liée et bien proportionnée de la philosophie chrétienne. — *Parloir philosophique* (*Philosophischer Sprechsaal*). Pour donner plus de vie au mouvement philosophique et pour laisser aux rédacteurs la liberté d'exposer des opinions différentes, la rédaction ouvre, dans le *Philosophisches Jahrbuch*, un « parloir philosophique » où chacun sera responsable de ce qu'il écrira. Isenkrahe critique de cette manière l'article de Kaufmann sur la théorie de la connaissance chez S. Thomas. — *H. Münsterberg*, Origine de la moralité. Explication évolutioniste. La morale chrétienne est toute autre. — *Goswin-K. Uphues*, Sur la mémoire, recherches de psychologie empirique. L'auteur juge avec une rare impartialité les résultats des travaux modernes. — *G. Lahousse*, Prælectiones Logicæ et Ontologiæ. Conclusion du manuel de philosophie du professeur de dogmatique au collège des jésuites de Louvain. Clarté, précision, doctrines saines et rattachées aux meilleurs auteurs. — *Fr. Paulsen*, Système de morale avec un abrégé d'une théorie de l'État et de la société. Ouvrage d'une importance capitale que Gutberlet critique et loue beaucoup. — *H. Gruber*, S. J., Auguste Comte, le fondateur du positivisme, sa vie et sa doctrine. De tels hommes sont-ils les apôtres de l'avenir? — *R. von Wichert*, L'éternelle énigme (L'instinct, contre Darwin, L'im-

portance de la loi de la conservation de la force, L'atome, Le problème de la langue, La guerre pour l'âme, Nécessité et liberté). — *Philosophischer Sprechsaal*, réponse de Kaufmann à Isenkrahe sur la théorie thomiste de la connaissance. — *O. Flügel*, le Moi et les Idées morales dans la vie des peuples. Ouvrage en opposition avec celui de Münsterberg, d'un herbartien qui attribue à la religion une influence décisive sur la moralité des peuples. — *J. Frohschammer*, La philosophie de Thomas d'Aquin. Gutberlet critique vivement ce livre « où l'on invoque l'aide de l'État contre les ultramontains et leur science ». — *Philosophischer Sprechsaal*. La pédagogie de Herbart et ses partisans jugés au point de vue catholique. La philosophie de Herbart et en particulier sa psychologie est incompatible avec le catholicisme. — *Mathias Schneid*, Philosophie de la nature dans l'esprit de S. Thomas. — *Kurd Lasswitz*, Histoire de l'atomistique depuis le moyen âge jusqu'à Newton. — *Alois Rittler*, Synopsis de la philosophie, 1re partie, logique. — *G. Hagemann*, Psychologie. — *Philosophischer Sprechsaal*. Isenkrahe réplique à Kaufmann à propos de la théorie de la connaissance chez S. Thomas. — *Gundisalv. Feldner*, La doctrine de S. Thomas sur la liberté de la volonté chez les êtres raisonnables. — *Victor Lipperheide*, Thomas d'Aquin et la théorie platonicienne des idées. — *Ellingwood Abbot*, Le chemin de l'agnosticisme ou la philosophie de la libre religion. En essayant d'échapper au Scylla de l'agnosticisme, il est tombé dans le Charybde du panthéisme. — *Dr E. Dreher*, La physiologie de la musique. — *Isenkrahe*, L'attraction et le troisième *Ignorabimus* traité par Paul Du Bois-Reymond. — *Wahle*, La doctrine du bonheur dans l'Éthique de Spinoza. — *Harald Höffding*, Morale (Modification de la doctrine de Bentham). — *Philosophischer Sprechsaal*, Duplique de Kaufmann à Isenkrahe sur la théorie de la connaissance chez S. Thomas. — *Cathrein*, S. J., Philosophie morale. L'auteur réduit à rien (*in ihr Nichts*) les essais de fonder une morale sans Dieu et donne une claire exposition de la morale péripatético-thomiste. — *Van Weddingen*, Les bases de l'objectivité de la connaissance dans le domaine de la spontanéité et de la réflexion. — Conception métaphysique du monde opposée au positivisme et au kantisme, appuyée sur Aristote et S. Thomas. — *Dr Edmund Hardy*, Le bouddhisme. Le bouddhisme et le christianisme sont les deux antipodes. Tout essai de les égaler ou de les comparer doit nécessairement ne donner aucun résultat. L'antithèse est bien marquée, d'un côté on a le Christ, de l'autre l'Antéchrist. — *Domet de Vorges*, Cause efficiente et cause finale. — *H. Bergson*, Quid Aristoteles de loco senserit? L'auteur ne connaît pas la littérature scolastique et spécialement S. Thomas. — *Stiborius*, Les catégories de la perception sensible. — *Hubertus Gisenius*, doctrine kantienne de l'espace et du temps. — *Th. Meynert*, Cerveau et moralité. — *O. Flügel*, La question de l'âme, attaque contre le matérialisme. — *Ed. Reich*, Physiologie du magique. Se rattache à la philosophie de la mystique de Duprel et aux phénomènes magiques de la nature humaine de Perty. — *Preyer*, Lettres

scientifiques de Gustave-Théodore Fechner et de W. Preyer. — *Baumann*, Histoire de la philosophie, d'après le contenu et la démonstration des idées. (Ancienne philosophie : § 1, jusqu'aux sophistes; § 2, écoles socratiques, platoniciennes, péripatéticiennes; § 3, épicuriens, stoïciens et sceptiques; § 4, néoplatonisme. — Philosophie moderne : la philosophie française se caractérise par sa clarté, la philosophie anglaise par son utilité, la philosophie allemande par la profondeur et l'obscurité.) — *Clemens Bäumker*, Le problème de la matière dans la philosophie grecque. Il faudrait faire place à Origène, à Athanase, à Grégoire de Nazianze et aux autres défenseurs de la spéculation chrétienne. — *Chr. Pesch*, Dieu et Dieux, étude de religion comparée. L'humanité a toujours et partout cru en Dieu. Le témoignage « de l'âme naturellement chrétienne » est toujours valable. — *Dr Fr. Erhardt*, Mécanisme et téléologie. Il n'y a pas opposition entre le mécanisme et la téléologie. — *W. Ludwig*, Les promenades d'un chercheur de vérité dans le royaume de la mystique (deux articles de Gutberlet). — *M. Carrière*, L'ordre moral du monde. Se rattache au concept semi-panthéistique de Dieu du jeune Fichte. — *Dr Stephan Pawlicki*, L'histoire de la philosophie grecque de Thalès à Aristote (en polonais). L'auteur, professeur à l'université de Cracovie, se rattache à la philosophie chrétienne, inspirée par l'encyclique de Léon XIII. — Esser réplique à Feldner, qui avait, dans le *Jahrbuch f. Ph. und speculativ. Theologie* de Commer, répondu aux critiques que lui-même avait adressées à l'écrit de Feldner sur la liberté des êtres raisonnables d'après S. Thomas. — Schneid conteste à Linsmeier que la théorie atomique ne contienne pas de contradiction. — *Schmidt*, Histoire de la question de l'organisation de l'Allemagne pendant la guerre de l'Indépendance et les congrès de Vienne de 1812 à 1815. — *E. Schlegel*, La conscience. L'auteur essaie d'expliquer la conscience en faisant appel au principe de la conservation de la force. — *Rud. v. Wichert*, Les énigmes éternelles, 2 série (§ 1, le temps et l'espace; § 2, le beau; § 3, sens et entendement; § 4, le but dans l'univers; § 5, science et croyance; § 6, l'utilitarisme). — *Paszkowski*, L'importance des conceptions théologiques pour la morale. L'auteur étudie l'influence que les religions diverses, mais surtout le christianisme, ont exercée sur les conceptions et la vie morale des peuples. Il n'a pas compris le caractère divin du christianisme.

F. PICAVET.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

[illegible] Paris, [illegible]

[illegible] in-8. [illegible]

[illegible] in-8. Paris, [illegible]

[illegible] Paris, [illegible]

[illegible] in-8. Paris, [illegible]

[illegible] Paris, [illegible]

[illegible] Paris, [illegible]

[illegible] in-8. Paris, [illegible]

[illegible] in-8. Paris, [illegible]

[illegible] in-8. Paris, [illegible]

[illegible]

[illegible] in-8. Stuttgart, Enke.

[illegible] in-8. Leipzig, Duncker et Humblot.

[illegible] in-8. Leipzig, Duncker et Humblot.

[illegible] in-8. Jena, Frommann.

[illegible] in-12. Roma, [illegible]

[illegible] in-8. Paris, [illegible]

[illegible] in-8. Pisa [illegible]

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. P. Brodard.

LE MOUVEMENT DE MANÈGE

CHEZ LES INSECTES

Il est regrettable que jusqu'ici, en France, on ait presque complètement négligé les recherches expérimentales de psychologie comparée, qui ont fait l'objet de si nombreux et si importants travaux en pays étranger et particulièrement en Angleterre. Frappé, depuis longtemps, de l'intérêt qu'il y aurait à explorer ce domaine, dont plusieurs parties sont encore inconnues, je me suis décidé, après une initiation aux études zoologiques et aux procédés de la technique moderne, à consacrer plusieurs années de travail à la psychologie des Insectes.

Mon intention est d'aborder la question simultanément par deux voix différentes : l'expérimentation psycho-physiologique sur l'animal vivant, et l'étude anatomique de la structure interne des centres nerveux [1].

Le présent travail relève de la première méthode; j'y étudie le mouvement de manège que l'on provoque artificiellement chez les Insectes, par une lésion de leurs ganglions, et en particulier par une lésion des ganglions cérébroïdes. La facilité avec laquelle ce symptôme se manifeste en fait un des caractères les plus importants de la physiologie nerveuse chez les Insectes; toute lésion un peu importante, peut-on dire, d'un ganglion cérébroïde, a le plus souvent pour résultat de forcer l'animal lésé à marcher en cercle. Quelle est la nature, quelle est la cause de ce singulier mouvement de rotation? c'est ce que nous nous proposons d'examiner.

Treviranus paraît être le premier auteur qui ait constaté le mouvement de manège chez un Insecte. Il fit de nombreuses expériences dans le but de savoir s'il existe chez les Insectes un centre prépon-

1. J'ai déjà fait sur ce dernier point trois communications à la Société de Biologie (25 juin, 9 juillet et 11 novembre 1891).

dérant comparable au cerveau d'un Vertébré. Il enleva à un *Orgya pudibunda* la moitié gauche du ganglion sus-œsophagien, et il vit l'animal tourner à droite en décrivant des cercles avec rapidité. Après lui, Burmeister, Rengger, Dugès, Walckenaer et Dujardin firent différentes recherches, principalement sur les Insectes décapités. Yersin [1], reprenant les observations de Treviranus, les vérifia sur des Orthoptères; il constata qu'une lésion du ganglion sus-œsophagien est presque toujours suivie d'une absence d'équilibre dans les mouvements, et que l'Insecte décrit des cercles. Peu après, E. Faivre commençait ses admirables recherches sur le cerveau des Dytiques, dans ses rapports avec la locomotion [2]; il parvint à ajouter aux descriptions précédentes des détails importants dont j'ai pu vérifier maintes fois la justesse; qu'il me soit permis de rendre en passant hommage à la précision scientifique de cet éminent observateur. Enfin, tout récemment, M. Raphaël Dubois, dans une thèse sur les Élatérides lumineux [3], a repris l'étude de la question, en employant la méthode graphique, qui consiste ici à faire marcher l'Insecte sur du papier enfumé; la trace des pas se marque en blanc sur ce papier noir, ce qui permet d'analyser dans une certaine mesure le mécanisme de la marche chez l'Insecte normal et ses altérations chez l'Insecte opéré. Malheureusement, les tracés pris par M. Dubois sont peu nets et peu démonstratifs au point de vue particulier qui nous occupe.

Nous allons reprendre l'étude de cette question, refaire les expériences de nos prédécesseurs, ajouter quelques expériences nouvelles, et terminer par une hypothèse qui nous parait être le meilleur résumé des faits.

I

On sait que les mouvements rotatoires ont fait l'objet de nombreuses expériences chez les Vertébrés. Bien que nous jugions prudent de ne point étendre à la physiologie des Insectes les résultats obtenus par l'expérimentation sur les Vertébrés, il sera cependant utile, comme introduction à notre étude, de rappeler les nombreuses distinctions que les auteurs ont été amenés à faire dans le phénomène de la rotation. Ce phénomène n'est un qu'en apparence; en réalité, il présente un très grand nombre de variétés. Voici les principales, d'après l'ouvrage de physiologie de M. Beaunis.

1. *Bulletin de la Soc. vaudoise des Sciences naturelles*, t. V, p. 119, déc. 1856.
2. *Annales des Sciences naturelles*, 1857, p. 245.
3. *Bulletin de la Soc. zoologique de France*, 1886.

1° Le mouvement de manège proprement dit : dans ce cas, l'animal décrit un cercle de plus ou moins grand rayon; la circonférence du cercle est décrite par le corps entier de l'animal autour d'un point de l'espace.

2° Le mouvement en rayon de roue : l'axe du corps de l'animal ne dévie pas, il est une partie d'un des rayons du cercle décrit, et non une partie de la circonférence du cercle.

3° Le roulement, ou rotation autour de l'axe longitudinal.

4° Enfin, un mouvement circulaire, se distinguant du mouvement de manège en ce que l'animal décrit un cercle avec les pattes d'un côté du corps, tandis que les pattes de l'autre côté servent de pivot.

Si nous rappelons ces distinctions, c'est que nous aurons plus tard à nous en servir pour caractériser les phénomènes que nous aurons sous les yeux; nous aurons aussi à déterminer quelques espèces nouvelles de tournoiements.

Pour provoquer chez l'Insecte le mouvement de manège, le plus sûr moyen est de faire une lésion unilatérale, qui intéresse seulement un des ganglions cérébroïdes; il est intéressant de constater, au point de vue de la physiologie de cet organe, que le mouvement de manège est le symptôme le plus important, le plus saillant qu'on puisse obtenir par une lésion partielle de ce qu'on a appelé le cerveau de l'Insecte. Pour atteindre un des cérébroïdes, plusieurs moyens peuvent être employés. Si on fait l'expérience sur le Dytique, on enlève entre les deux yeux une portion du squelette chitineux qui forme la calotte supérieure de la tête; on découvre alors une masse de trachées qu'on écarte facilement avec des aiguilles fines, et au-dessous on aperçoit les deux cérébroïdes, baignés dans le sang de couleur citrine; on peut alors, avec des ciseaux, couper un des cérébroïdes, en l'isolant à la fois de l'autre cérébroïde, du nerf optique et de la commissure œsophagienne. Mais c'est là une opération très grave à laquelle l'animal ne survit pas pendant plusieurs jours. Si on veut le conserver vivant pendant plus longtemps, afin d'obtenir une observation plus détaillée, il faut détruire le ganglion cérébroïde sans le mettre à nu; on prend des points de repère, en étudiant préalablement les rapports qui existent entre la position du ganglion et certains points bien déterminés du squelette externe; ces rapports étant une fois connus, on sait où il faut enfoncer l'instrument pour rencontrer le cérébroïde; on fait au fer rouge un orifice dans la chitine; puis, à travers l'orifice, on introduit une aiguille fine, qu'on enfonce de la longueur nécessaire. En employant cette méthode, j'ai pu conserver vivants des Dytiques opérés pendant plusieurs mois (cinq mois au maximum), et observer jour par jour leurs mouvements de rotation;

la dissection de l'animal précise le siège de la lésion; après la dissection, on fixe le cerveau, on le durcit, on le colore et on le débite en coupes minces.

Décrivons maintenant le mouvement de manège. Voici par exemple un Dytique auquel on vient de faire une piqûre du ganglion cérébroïde droit. L'animal, placé sur une table aussitôt après l'opération, présente souvent, pendant quelques secondes, une agitation désordonnée; puis il fait quelques mouvements de progression, et on s'aperçoit qu'il marche en cercle. Piqué au cérébroïde droit, il va tourner en fuyant, pour ainsi dire, sa lésion, c'est-à-dire qu'il va se diriger constamment vers la gauche, et décrire par conséquent des cercles en sens inverse des aiguilles d'une montre.

Très souvent, pendant les premiers instants qui suivent l'opération, le cercle est décrit dans le sens opposé, vers la droite, sans qu'on en sache la raison. Passons sur ce phénomène transitoire, et étudions le mouvement circulaire qui va devenir en quelque sorte permanent. L'animal, placé sur un plan uni, s'avance en tournant avec une assez grande régularité; quelquefois le cercle est extrêmement petit, et l'animal ne change guère de place; il pivote sur lui-même; ainsi, il peut tourner autour d'un axe fictif passant par le milieu de son corps; nous appellerons ce mouvement, qui n'a pas encore été signalé, comme une *rotation en diamètre du cercle*; d'autres fois, ou à d'autres moments, l'axe fictif de rotation passe par l'extrémité de l'abdomen; c'est la *rotation en rayon de cercle*; ou bien encore, le point fixe peut être fourni par l'extrémité d'une de ses pattes, la dernière par exemple, qui demeure immobile; on peut appeler ce mouvement la *rotation en rayon de cercle autour d'une patte*. Souvent aussi, peut-être même le plus souvent, le cercle décrit est plus grand et peut avoir plusieurs centimètres de diamètre; le corps entier de l'animal est transporté le long de la circonférence; c'est ce que nous appellerons le mouvement de manège à proprement parler.

L'Insecte en marchant a souvent le corps penché et affaissé sur le côté gauche, et le mouvement des trois pattes de ce côté, surtout de la dernière, paraît moins énergique que celui des pattes du côté droit.

Le Dytique a l'avantage de pouvoir être observé sous deux aspects, pendant la marche et pendant la nage. Nous venons de le voir marcher. Jetons-le maintenant dans un aquarium assez grand pour qu'il puisse s'y mouvoir un certain temps sans rencontrer les bords du récipient et s'y accrocher avec ses pattes; le plus souvent il nage avec rapidité, en décrivant des cercles sans fin, et dans le même

sens que pendant la marche. Parfois l'animal plonge en tournant; mais souvent aussi, il nage à fleur d'eau, et le cercle décrit n'en est que plus régulier. Le corps penche souvent à gauche, vers l'intérieur du cercle, comme pendant la marche, et il est facile de constater que le coup de rame donné par les pattes du côté droit a plus de force et d'amplitude que celui du côté gauche.

Ce mouvement de rotation dure-t-il longtemps? Faivre, qui a opéré précisément sur des Dytiques, ne le pense pas. « La direction primitive, dit-il, ne persiste pas, et elle est remplacée par des directions tout à fait inverses.... Soit une opération pratiquée sur le lobe gauche : après avoir nagé longtemps à droite, le Dytique perd graduellement cette direction, et après quelques heures, se dirige en avant, à la manière des Insectes auxquels on a enlevé la totalité du cerveau. Bientôt la direction change, et l'insecte nage à gauche, c'est-à-dire du côté opposé.

« Enfin, il n'est pas rare que l'Insecte n'affecte plus de direction précise, allant indifféremment à droite ou à gauche. »

Ces conclusions tiennent sans doute aux phénomènes particuliers que produit la méthode opératoire de Faivre; il découvre largement les ganglions cérébroïdes de l'animal, et ceux-ci se trouvant en contact avec l'eau ne tardent pas à s'altérer, comme l'auteur le remarque lui-même; il en résulte qu'un Dytique opéré du cérébroïde gauche est, quelques jours après, atteint dans ses deux cérébroïdes; c'est une nouvelle lésion qui s'ajoute à la première et qui doit probablement en modifier l'effet. J'ai pu reproduire expérimentalement une complication du même genre; après avoir piqué le cérébroïde droit d'un Dytique et l'avoir fait tourner dans un sens toujours le même, de droite à gauche, pendant plusieurs jours, je pique le cérébroïde gauche, et le mouvement de manège change de sens.

Ce qu'il est essentiel de remarquer, c'est que lorsque la destruction du cérébroïde se fait par une simple piqûre à travers le tégument externe, la rotation dure plusieurs semaines sans jamais changer de sens. C'est ainsi que j'ai expérimenté sur un Dytique qui, opéré à droite, a conservé un mouvement de manège toujours dans le même sens, de droite à gauche, pendant vingt jours; placé dans un cristallisoir plein d'eau, il faisait environ quinze cercles en une minute, et ne s'arrêtait que quand il pouvait s'accrocher à des herbes qui flottaient dans son petit aquarium.

Il mourut accidentellement le vingtième jour; j'avais eu l'imprudence de le placer dans le même aquarium qu'un autre Dytique mâle et un Dytique femelle; il eut la tête tranchée.

Un second Dytique mâle, opéré de la même façon, a tourné en

cercle pendant cinq mois, jusqu'à sa mort, et la rotation n'a jamais non plus changé de sens. On voit par ces quelques exemples que le mouvement de manège peut être beaucoup plus durable que Faivre ne l'a cru.

II

Tels sont les caractères généraux du mouvement de manège; il faut maintenant étudier de plus près la nature de ce mouvement, et examiner comment l'animal fait mouvoir ses pattes. Nous nous servirons à cet effet de la méthode graphique.

Pour bien comprendre les résultats que nous allons obtenir, il faut d'abord décrire, d'après les auteurs, la marche normale des Insectes. Il a été constaté que, pendant la marche, l'Insecte repose sur un triangle de sustentation formé par les deux pattes extrêmes d'un même côté, et la patte moyenne de l'autre côté, pendant qu'il porte en avant les trois autres pattes. Cette observation, que nous avons trouvée dans la savante physiologie de Jean Müller, et qui est peut-être due à un auteur plus ancien, a été confirmée récemment par M. Carlet, qui ignorait qu'il avait été devancé de près d'un demi-siècle. Je cite ce fait en passant pour montrer combien on néglige la lecture des anciens auteurs, chez lesquels on trouve cependant si bien décrits les phénomènes qui peuvent être observés sans méthodes spéciales. Quoi qu'il en soit, M. Carlet résume de la façon suivante la marche hexapode : si on désigne par les chiffres

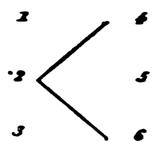


Fig. 1. — Ordre de soulèvement des pattes dans la marche hexapode.

1, 2 et 3 les pattes d'un côté du corps, en commençant par celle du prothorax, et si on désigne par les chiffres 4, 5 et 6 les pattes de l'autre côté du corps, on peut exprimer l'ordre de soulèvement des pattes par la figure ci-dessus, où trois pattes qui se soulèvent en même temps sont réunies par une ligne brisée. Ainsi deux pattes d'une même paire ne se soulèvent pas simultanément; il en est de même de deux pattes successives d'un même côté.

Voici une seconde observation qui ne manque pas d'intérêt. Si on

fait marcher l'insecte sur du papier enfumé [1], les trois pattes d'un même côté viennent se poser successivement au même point, et chacune de ces empreintes triples alterne avec celle des pattes du côté opposé.

Si, ces préliminaires étant posés, on étudie de la même façon un

Fig. 2. — Empreintes des pattes pendant la marche. — 1, première patte; 2, deuxième patte; 3, troisième patte. L'animal progresse de droite à gauche.

Insecte qui décrit un cercle à grand diamètre, on peut se convaincre que le mouvement de manège est un mouvement de marche bien coordonné. Tout d'abord le chemin suivi est assez régulier; ce n'est pas une série de lignes brisées, c'est bien une ligne courbe, c'est à peu près un cercle; de plus, l'alternance des empreintes appartenant aux deux côtés du corps est conservée, et apparaît aussi nettement que pendant la locomotion normale du même Insecte. Ce fait est très important, parce qu'il nous prouve que, pendant la rotation, les pattes se meuvent dans l'ordre normal. Du reste, on peut faire la même constatation directement, chez les Insectes dont la marche est assez lente pour que l'œil puisse suivre isolément le mouvement de chaque patte : on voit les pattes 1, 3 et 5 se soulever simultanément pendant que les autres pattes restent à l'appui. Nous avons pu faire cette observation sur des Blaps, des Périplanetes, des Timarcha, etc.

La direction circulaire de la marche n'est donc pas le résultat d'une incoordination motrice. Voilà ce que montre l'observation avec une pleine évidence. Nous devons maintenant confirmer cette première conclusion par des expériences d'un autre ordre, qui vont nous prouver que le mouvement de rotation est produit par l'action combinée des six pattes de l'Insecte.

Pour bien comprendre ce que cette proposition contient de nouveau — car, à première vue, il peut sembler que ce n'est qu'une répétition, sous une forme différente, des observations que nous venons de décrire, — il faut rappeler l'interprétation que quelques auteurs contemporains ont donnée du mouvement de manège. Ces auteurs, remarquant que lorsque l'animal lésé tourne par exemple à

1. Les tracés qui ont servi à nos schémas sont déposés au laboratoire de psychologie physiologique, à la disposition des personnes qui désireraient les examiner.

droite, les pattes de droite font un pas moins allongé que les autres, ont supposé que les pattes de droite sont atteintes de parésie, et que les pattes de gauche ayant conservé l'amplitude normale de leur pas entraînent, par une sorte de conséquence mécanique, l'Insecte à tourner vers la droite. Cette interprétation est inexacte; nous allons montrer que chacune des six pattes exécute des mouvements qui sont destinés à produire la rotation. C'est une vérité qui n'avait point échappé aux anciens auteurs.

En effet, on peut lire dans la savante étude de Faivre que nous avons déjà citée : « L'animal tourne du côté du lobe restant pour deux causes : la première, parce qu'il se repousse à l'aide des pattes du côté opposé ; et la seconde, parce qu'il s'attire du même côté à l'aide de ses pattes. La rotation dépend donc d'un ensemble d'actions de toutes les pattes. » Et plus loin, revenant sur la même question, l'auteur ajoute : « le Dytique dispose tout et coordonne tout pour produire ses mouvements toujours dans le même sens[1] ».

L'interprétation précédente n'est nullement hypothétique; elle s'appuie sur les observations les plus précises; Faivre en rapporte plusieurs, qui me paraissent décisives, et moi-même, j'ai pu en faire quelques-unes qui m'avaient conduit à admettre l'interprétation de Faivre avant d'en avoir pris connaissance par la lecture de son travail.

Voici d'abord les expériences de Faivre. Il a cherché à soustraire à la volonté de l'Insecte qui exécutait le mouvement de manège les pattes de tout un côté du corps, afin de voir comment l'animal se servirait des pattes qui resteraient sous l'influence de sa volonté. Pour bien faire comprendre l'expérience, rappelons en deux mots la disposition anatomique des ganglions qui tiennent sous leur dépendance le mouvement des pattes; ce sont trois gros ganglions situés dans le thorax de l'animal ; chacun de ces ganglions, qui est primitivement double, est réuni au précédent par deux connectifs parallèles; le premier ganglion thoracique, celui qui innerve la première paire de pattes, est également relié par un double connectif au ganglion sous-œsophagien ; et le sous-œsophagien est réuni au cerveau de l'animal par la double commissure œsophagienne. Faivre a supposé que si on coupe un des deux connectifs, mettons par exemple le droit, entre la masse sous-œsophagienne et le premier ganglion thoracique ou entre deux ganglions thoraciques, cette section a pour effet de supprimer l'action des cérébroïdes sur une ou plusieurs pattes du côté droit. Il y aurait peut-être quelques réserves à faire

1. Page 271.

sur ce point; mais le fait certain, et suffisant pour rendre démonstrative l'expérience qui va suivre, c'est que la section du connectif droit affaiblit, selon Faivre, le mouvement de la marche dans les pattes du côté droit, et le Dytique les traîne en marchant. Or, si, après cette opération, on enlève le lobe cérébral du côté droit, on détermine le mouvement habituel de manège, de droite à gauche; l'animal décrit un cercle en sens inverse du mouvement d'une montre; il ne peut pas se servir de ses pattes droites pour se diriger à gauche, mais il se sert de ses pattes gauches, avec lesquelles il s'accroche pour attirer son corps du côté du lobe cérébral resté sain. Si, au lieu d'enlever le lobe cérébral de droite, on enlève celui de gauche, l'animal se dirigera vers la gauche; ne pouvant pas utiliser ses pattes droites qui, par suite de la section du connectif droit, sont soustraites à sa volonté, il emploiera ses pattes gauches, mais d'une façon autre que l'animal de l'expérience précédente; il se repoussera avec ses pattes gauches du côté droit. On peut varier l'expérience de plusieurs autres façons; le résultat est toujours sensiblement le même, et montre que la lésion exerce son influence sur les deux côtés du corps; l'animal, comme dit Faivre, qu'il tourne à droite ou à gauche, coordonne toutes ses pattes pour produire ses mouvements toujours dans le même sens.

J'ai obtenu un résultat identique à celui de Faivre en employant un procédé plus simple et plus élémentaire; c'est l'amputation d'une ou plusieurs pattes du côté du corps qui regarde la périphérie du cercle décrit et qu'on a considéré parfois comme le plus vigoureux. En privant de quelques-uns de ses membres un côté du corps, on diminue sa prépondérance sur l'autre côté; et cependant, si l'expérience est faite sur un animal qui est affecté du tournoiement depuis plusieurs jours, elle ne modifie pas le sens du mouvement.

Chez les Dytiques, on peut faire une double observation, en profitant de ce fait que ces coléoptères peuvent marcher et nager. Voyons d'abord ce qui concerne la marche. Il est indispensable de choisir, pour le soumettre à cette épreuve, un sujet qui conserve un mouvement bien net de rotation depuis plusieurs jours. Sur un tel sujet, qui tourne par exemple de gauche à droite, coupons toutes les pattes du côté gauche; l'animal tombe sur le flanc gauche, mais les pattes droites ne restent pas inactives; elles s'accrochent aux aspérités de la surface, et attirent l'animal vers la droite, de sorte qu'il continue à décrire des cercles de gauche à droite. Un Dytique intact se comporte tout autrement quand on le prive des trois pattes d'un même côté; il tourne tantôt dans un sens, tantôt dans le sens

[illegible]

[illegible] sur le sol.

[illegible] le Dytique [illegible] mouvement de manège pendant la marche [illegible] pas les mêmes [illegible] pendant la marche sur une surface [illegible] et résistante.

J'arrive avec [illegible] différence [illegible] entre la marche et la natation [illegible] le Dytique [illegible] a enlevé [illegible] l'insecte a une tendance à tourner [illegible] mouvement est difficile. En effet, [illegible] mouvement, est [illegible] néanmoins, elle se [illegible] après quelques instants, on voit [illegible] dessus, et [illegible].

Les observations que j'ai faites confirment pleinement celles de [illegible] et me permettent d'y ajouter quelques détails. Pour simplifier les idées, supposons que nous ayons sous les yeux un Dytique [illegible] tourner de gauche à droite, c'est-à-dire dans le sens des aiguilles d'une montre. Pendant qu'il nage, il se sert pour avancer dans l'eau de sa deuxième et de sa troisième paire de pattes ; la troisième paire est la plus active, elle est du reste organisée de façon à [illegible] le rôle de rame ; les deux pattes de la troisième paire donnent leur coup de rame simultanément, ce qui est le propre du Dytique, et ce qui n'a pas lieu chez un autre coléoptère aquatique, l'Hydrophile. La plus grande force, dans le coup de rame, étant donnée dans le mouvement d'avant en arrière, il en résulte que les pattes du côté droit poussent le corps de l'animal vers la gauche, de même que les pattes du côté gauche le poussent vers la droite, et la progression en avant a lieu par la combinaison de ces deux poussées simultanées. Quand le Dytique décrit un cercle vers la droite, il est facile de constater que la patte natatoire de gauche donne le coup de rame avec plus de force et d'amplitude que celle de droite. Si on coupe la patte natatoire de gauche, on prive l'insecte du principal organe qu'il employait pour nager en tournant ; mais en général, on ne l'empêche pas de tourner dans le même sens ; il fait appel à la seconde patte du côté gauche, qui se trouve dès lors obligée d'exagérer son mouvement pour contre-balancer celui de la seconde et de la troisième patte du côté droit, et le mouvement de tournoiement continue, plus lent, plus pénible, par saccades.

Si maintenant on vient à trancher d'un coup de ciseau cette

seconde patte du côté gauche, il peut arriver encore que le Dytique continue à tourner vers la droite; j'ai observé longuement un Insecte qui était dans ce cas; il était privé des deux dernières pattes du côté gauche; il mettait en mouvement celles du côté droit, et il les disposait de façon à décrire des cercles vers la droite; mais la direction ne persista pas; le lendemain de l'expérience, l'Insecte tournait dans le sens opposé. C'est là du reste ce qui se produit le plus souvent, et la raison en est facile à comprendre. Le Dytique qu'on prive de toutes ses pattes du côté gauche peut encore marcher vers la droite, parce qu'il emploie ses pattes de droite pour s'attirer; il prend avec ses tarses un point d'appui vers lequel il attire son corps; comme cette ressource lui manque dans un milieu liquide, il ne peut plus tourner dans le même sens que sur le sol.

Ces quelques faits, pris dans leur ensemble, ne sont point favorables, nous l'avons dit, à l'opinion émise récemment par quelques auteurs, qui ont pensé que le mouvement de manège résulte uniquement de la prépondérance de pattes placées sur un côté du corps. D'après ces auteurs, l'Insecte qui tourne à droite est entraîné de ce côté parce que les pattes du côté gauche ont un pas plus allongé. Sans refuser toute importance à ce fait, il convient de rappeler que les six pattes concourent au mouvement en cercle.

III

On a soutenu dernièrement que le mouvement rotatoire n'est pas produit par des contractions semblables à celles que produit la volonté; on est même allé jusqu'à affirmer que le tracé que l'animal qui tournoie laisse après lui sur le papier enfumé se distingue de celui qui est produit par un Insecte qui tourne volontairement.

Nous ne partageons point cette opinion; nous croyons que dans un certain nombre de cas, les pattes de l'animal se posent de la même façon que s'il tournait volontairement, et que par conséquent *le mécanisme du mouvement de manège peut être celui du mouvement volontaire.*

Il importe, avant tout, de connaître le tracé normal d'un Insecte qui tourne volontairement; beaucoup de patience est nécessaire pour obtenir un pareil tracé. Je suis arrivé à quelques résultats satisfaisants, soit en titillant une antenne d'un Insecte en marche (ce procédé m'a réussi pour les *Timarcha* qui ont une marche très lente), soit en éclairant latéralement un insecte photophobe; considérant dans leur ensemble les résultats obtenus, on peut dire que deux cas principaux sont à distinguer : l'insecte change brusquement de direction en

tournant sur place, ou bien le changement est moins brusque, et l'Insecte abandonne lentement la direction primitive, en décrivant un arc de cercle. Dans le cas de rotation brusque, l'Insecte porte en dehors les pattes situées du côté où il se tourne, et en dedans les autres pattes ; s'il veut tourner à droite, il s'attire dans cette direction avec les pattes du côté droit, principalement avec la première patte, et il se repousse avec les pattes du côté gauche. Au contraire, lorsque l'Insecte change lentement de direction en décrivant un arc de cercle, les pattes situées vers le centre du cercle décrit se rapprochent de la ligne médiane, tandis que les autres pattes, celles qui sont situées vers la circonférence du cercle, s'éloignent de la ligne médiane.

Nous n'avons pas pu obtenir des graphiques convenables représentant un changement brusque de direction, parce que l'Insecte marche alors sur son premier tracé, ce qui le rend indistinct et confus. En ce qui concerne les changements brusques de direction, nous avons recueilli quelques tracés instructifs qu'on peut schématiser de la manière suivante :

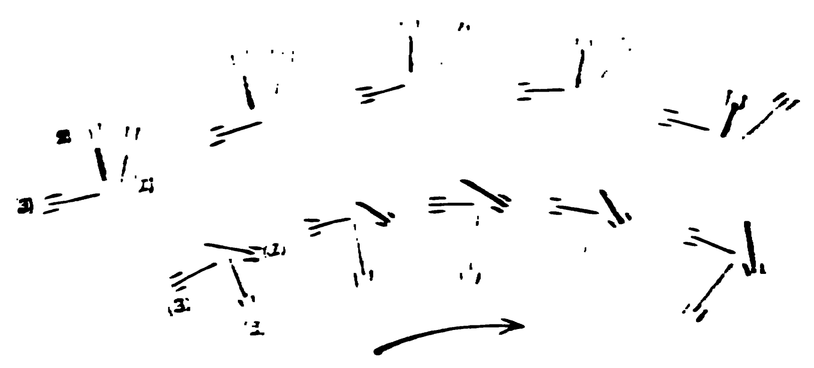


Fig. 1. — Schéma d'une marche volontaire en cercle, chez le *Blaps mortisaga*.

Si on compare la trace des pattes tournées vers la périphérie du cercle à celles des pattes tournées du côté interne, on remarque que la première patte, dans la série interne, se rapproche de la ligne médiane : au contraire, dans la série externe, elle s'en écarte. Dans ce tracé, c'est surtout la première paire de pattes dont la position est modifiée.

Reportons-nous maintenant à des tracés de mouvement de manège, et nous y constaterons à peu près les mêmes faits. La lecture d'un très grand nombre de tracés nous a conduits à la conclusion qu'en général, pendant le manège, les pattes situées vers le centre de rota-

tion se rapprochent de la ligne médiane et les autres s'en écartent. Voilà la règle générale; elle souffre peu d'exceptions; mais elle présente dans son application un très grand nombre de modifications, qui tiennent au nombre des pattes subissant cette tendance à l'excentricité. Chez le Blaps, le déplacement se fait spécialemeut pour la première patte de la série extérieure, qui se rapproche de l'empreinte de la seconde patte, et pour la première patte de la série interne, qui se rapproche de l'empreinte de la troisième patte. Cette disposition se retrouve du reste dans les tracés du Blaps qui tourne volontairement, de sorte que notre schéma s'applique bien à la figure et en facilitera l'explication.

Ne pouvant nous étendre longuement sur ce sujet, nous résumons dans un tableau schématique la plupart des dispositions des

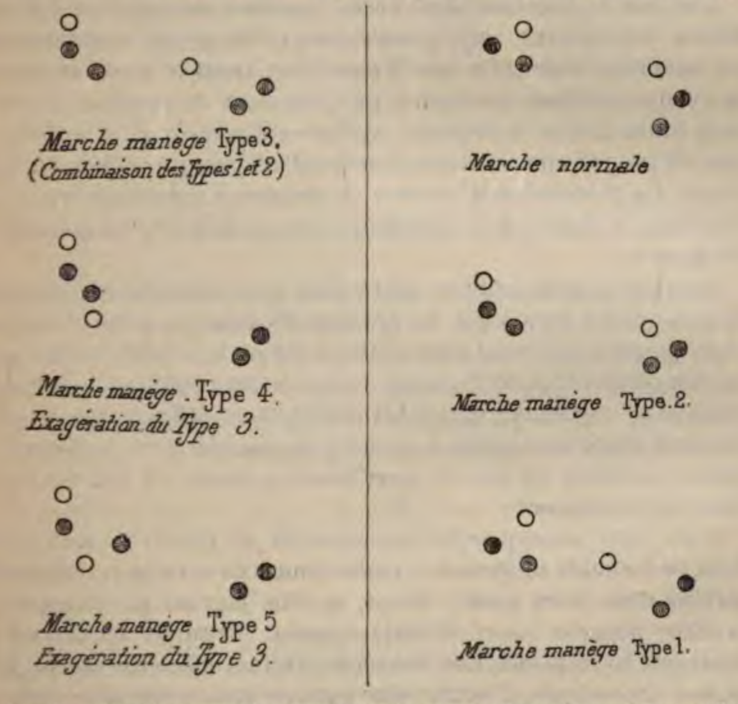


Fig. 4. — Disposition des empreintes dans la marche normale et dans la marche en manège. L'empreinte de la première patte a été pointillée; celle de la seconde a été couverte de hachures; celle de la troisième est représentée par un cercle vide. L'insecte se dirige dans le sens des flèches, en tournant vers sa gauche.

empreintes pendant la rotation. Un simple coup d'œil jeté sur ce tableau montre la tendance des empreintes à se porter vers un seul côté du tableau : c'est le côté externe du cercle décrit par l'animal,

qui est censé s'avancer dans la direction des flèches et en tournant vers sa gauche.

Dans une expérience prolongée, le type de rotation se modifie souvent.

IV

Quittant pour un moment la question du mécanisme moteur du mouvement de manège, nous devons chercher sous quelle influence psychologique ce phénomène se produit. Faivre a voulu soutenir que le mouvement de manège est une sorte de manifestation volontaire de la part de l'Insecte; l'Insecte opéré tournerait, d'après cet auteur, parce qu'il a la volonté de tourner.

Bien que la question, ainsi posée, paraisse complexe et difficile à étudier directement, nous avons pu recueillir quelques observations qui semblent démontrer que Faivre s'est trompé. Nous allons voir que dans certaines conditions qu'il convient de préciser, l'Insecte peut lutter contre la rotation, s'efforcer d'y résister, et arriver, au prix de grands efforts, à marcher pendant quelque temps en ligne droite. Ce phénomène si curieux de résistance nous amènera à conclure que *le mouvement de manège peut ne pas être un mouvement volontaire*.

Jusqu'ici nous ne sommes entré dans aucun détail sur le siège des lésions qui ont pour effet de produire le manège; nous avons toujours supposé que nous étions dans le cas où la lésion avait intéressé un des cérébroïdes de l'animal; c'est à cette condition expérimentale que se rattachent toutes les descriptions précédentes. La suite de notre étude nous oblige à prendre en considération le siège de la lésion; au point de vue où nous sommes placés, il faut distinguer deux cas principaux :

1° On peut provoquer le tournoiement en faisant la section des deux pédoncules cérébraux; le mouvement de manège qui suit cette section n'est point guidé, dirigé, modifié par les ganglions cérébroïdes, puisque les cérébroïdes cessent d'être en continuité de substance avec le ganglion sous-œsophagien et les ganglions de la chaîne thoracique. C'est là une considération anatomique qui ne manque pas d'importance, et qui du reste exerce une certaine influence sur le caractère de la rotation. En effet, l'animal ainsi lésé décrit en général des cercles réguliers qui, sans se superposer exactement par la figure 5, se font sensiblement dans la même aire. On peut schématiser la disposition de ces cercles.

2° Supposons maintenant qu'au lieu de faire la section des pédon-

cu les cérébroïdes on ait enfoncé une aiguille rougie dans un des cérébroïdes, et que la piqûre ait été suffisante pour déterminer le phénomène du manège. L'animal se trouve alors dans des conditions anatomiques toutes différentes; les deux cérébroïdes restent en

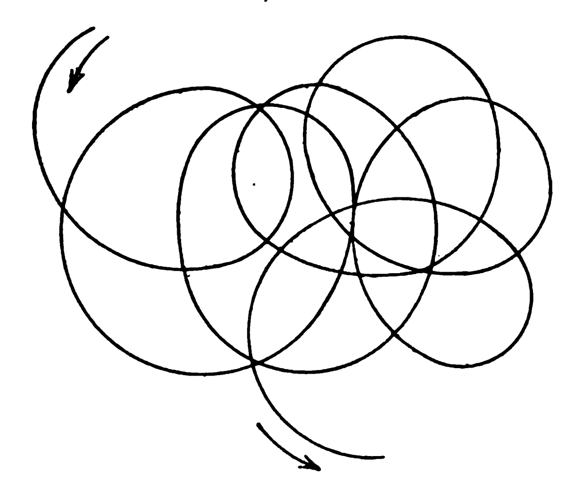


Fig. 5. — Schéma de la direction suivie par l'insecte, quand le mouvement de manège se produit après la section du collier œsophagien ou la destruction des deux ganglions cérébroïdes.

relation avec le sous-œsophagien et toute la chaîne sous-intestinale; et, de plus, un des lobes cérébroïdes est intact. Le mouvement de manège peut donc subir l'action des centres encéphaliques de l'animal, et c'est très probablement à cette circonstance qu'est dû le caractère tout particulier que présente souvent la rotation; ce caractère consiste dans la combinaison du mouvement de manège avec

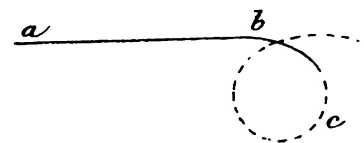


Fig. 6. — Schéma de la direction suivie par l'insecte, quand le mouvement de manège n'est pas produit par la destruction des deux cérébroïdes, et que l'un des deux cérébroïdes reste intact et peut exercer son action sur les ganglions thoraciques.

un mouvement de translation rectiligne dans un sens constant. L'animal, placé sur une table, ne décrit pas ses cercles sans fin à la même place; il suit une direction bien déterminée, et qui paraît volontaire. Le schéma de ce second mouvement de manège est donné par la figure 6.

Prenant un exemple particulier, décrivons la rotation d'un *Blaps mortisaga*.

Il paraît à peu près certain que le mouvement de translation de ce Blaps est un mouvement volontaire, car il se produit constamment dans le même sens, il paraît avoir pour but de fuir la lumière, et il peut changer de sens si on modifie l'éclairage. Quant au mouvement de rotation, ce n'est point un mouvement de hasard, dû au caprice de l'animal; car celui-ci a eu un des cérébroïdes piqué deux mois auparavant, et depuis cette époque il ne cesse pas de tourner en cercle. L'animal se trouve donc le siège de deux impulsions : une impulsion volontaire, qui lui fait éviter la lumière crue du jour (les Blaps sont des espèces photophobes), et une impulsion involontaire, pathologique, qui l'oblige à décrire des cercles.

Il arrive à concilier, dans une certaine mesure, ces deux impulsions, en décrivant une ligne spirale, qui lui permet à la fois de s'éloigner de la source lumineuse, et de tourner en cercle.

Suivons-le attentivement pendant qu'il marche. Il ne décrit pas toujours à proprement parler une ligne spirale; il peut avancer pendant quelques centimètres en ligne droite; puis, à un certain moment, il subit une déviation à gauche; dès qu'il a commencé ce mouvement de manège, il est obligé de le continuer. Ainsi l'animal peut lutter contre cette tendance tout le long de la ligne *a b*; mais s'il commence à décrire l'arc *b c*, il ne peut plus s'arrêter, il est obligé de décrire le cercle entier. Son allure subit alors une modification intéressante; il marchait lentement pendant son trajet en ligne droite; au contraire, il décrit le cercle en courant, comme s'il était pressé d'en finir. L'inconvénient de cette course, surtout quand elle est très rapide, c'est que l'animal, en rencontrant la ligne droite *a b*, la dépasse, et décrit un nouvel arc de cercle qu'il est obligé d'achever avant de reprendre sa marche en ligne droite. Si son allure est moins rapide, il ne dépasse point la ligne *a b*, et peut ne décrire qu'un seul cercle.

La description précédente, hâtons-nous de le dire, est loin de convenir à tous les Insectes qui combinent un mouvement volontaire avec un mouvement de manège. Sans entrer dans d'inutiles descriptions, nous indiquerons que chez un Dytique opéré et tournant la marche vers la lumière se fait ainsi : l'animal se dirige en décrivant un arc de cercle de grand diamètre, qui l'éloigne peu de la direction qu'il veut suivre, et par conséquent de la lumière; arrivé au bout de son arc, il décrit un second arc, très petit, qui le fait revenir à sa ligne droite, et il se remet à marcher vers la lumière.

Il résulte de ce qui précède que la marche en manège n'est point,

comme Faivre l'a pensé, une marche volontaire. Quelques autres faits pourraient être ajoutés aux précédents pour achever la démonstration. Nous empruntons le suivant à un auteur suisse, Yersin, qui a fait quelques bonnes expériences sur le Grillon champêtre. Il s'agit d'un grillon à qui l'on a fait la section d'un pédoncule cérébral droit et qui a le mouvement de manège à gauche ; « quoique l'animal opéré paraisse manger avec plaisir les aliments qu'on lui présente, il ne demeure pas longtemps auprès d'une brise de pain à laquelle il semble manger avec avidité. Peu à peu il se déplace latéralement à gauche, et l'aliment se trouve hors de sa portée. Si on rapproche le pain de la bouche du grillon, il recommence à manger, puis s'éloigne encore, et de nouveau attaque le pain toutes les fois qu'on le lui présente; mais il semble être dans l'impossibilité de s'en approcher volontairement [1]. » Cette observation, qui paraît avoir été répétée sur six grillons, montre bien que le mouvement de manège est un acte involontaire.

Enfin, il est à noter que lorsqu'on effraye avec le doigt un animal qui marche en manège, il précipite sa course pour fuir le doigt, mais il n'est pas moins obligé de décrire un cercle qui parfois le ramène précisément à son point de départ.

V

Deux mots sur l'influence que des excitations périphériques peuvent exercer dans certains cas sur le tournoiement.

J'ai observé une chenille, d'une espèce indéterminée, qui rampait en cercle; il est probable qu'elle avait été piquée par un hyménoptère ou qu'elle contenait des parasites. Le mouvement de manège était constant dans le même sens et très rapide; dans l'espace de vingt-cinq minutes, la chenille décrivit sous mes yeux deux cent cinquante cercles, sur un espace de 4 centimètres carrés. Si on plaçait l'animal sur un plan vertical, il y dessinait son cercle, mais l'action de la pesanteur déplaçait vers le bas le centre du cercle : sur une tige d'arbre, sur une extrémité de crayon, la chenille conservait son mouvement de rotation. Si, pendant qu'elle décrivait son cercle sur la table, on plaçait une feuille de laitue près d'elle, elle s'arrêtait et mangeait le bord de la feuille quand le chemin décrit l'y conduisait directement; mais si on plaçait la feuille à 1 centimètre en dehors du cercle, l'animal ne changeait pas de direction; au moment où il passait à proximité de la feuille, il s'arrêtait un moment,

1. *Bulletin de la Soc. vaudoise d'Histoire naturelle*, 1856-1857, t. V, p. 297.

tournait un peu la tête de ce côté, agitait ses pièces buccales, puis continuait sa marche en cercle.

Je me suis proposé de chercher comment on pourrait modifier ce mouvement de manège, en excitant légèrement les poils situés sur la région postérieure du corps de la chenille. Sous l'influence de cette excitation, et probablement de la frayeur qu'elle produit, le cercle s'agrandit et se déplace; la chenille ne fait pas ses cercles au même endroit, elle fuit.

VI

Avant de chercher l'explication des phénomènes de rotation, je crois utile de faire remarquer qu'on peut reproduire ces phénomènes chez un Insecte, sans faire subir de lésions à son système nerveux. On ne peut pas faire l'expérience sur tous les Insectes indistinctement; j'ai choisi le Charançon, parce qu'il n'a pas la marche précipitée et turbulente du Carabe et de la Cicindelle, ni la marche capricieuse du Blaps, qui s'arrête, change de sens, recule, avance, fait un tour..., etc. Le charançon sur lequel je fais l'expérience pose bien régulièrement ses pattes, ne glisse pas, et s'avance le plus souvent en ligne droite : placé sur le papier enfumé, il reste un moment immobile, puis il fait un pas en avant, s'arrête, fait un second pas, s'arrête de nouveau, et peu à peu les poses diminuent de longueur, et la marche devient extrêmement régulière.

On fixe sur le bord d'une élytre un petit fragment de cire rouge, dont le poids, calculé d'après la taille de l'animal, doit ne pas être assez considérable pour renverser l'animal sur le côté ou sur le dos, mais doit être cependant suffisant pour modifier la direction de la marche; il faut aussi avoir la précaution que la cire n'adhère point aux pattes et n'en gêne pas les mouvements. La marche de manège se produit alors, toujours vers le côté où la charge a été placée.

Voici la série d'observations que nous faisons : dans une première expérience, l'animal, sans aucune charge, progresse sensiblement en ligne droite, vers la lumière d'une lampe; dans une seconde expérience, la charge est placée sur le bord externe de l'élytre gauche, l'animal décrit des cercles vers la gauche; troisième expérience, la charge est placée sur le côté droit, et l'animal tourne vers la droite.

Le mouvement de manège n'a point la régularité de celui qu'on obtient avec une lésion nerveuse. Parfois, l'Insecte dessine plusieurs cercles assez réguliers; mais il peut marcher en ligne droite, en se dirigeant vers la lumière, et exceptionnellement il lui arrive de tourner un peu en sens inverse. Ces effets sont dus vraisemblable-

ment à la volonté de l'animal, et ne doivent pas nous étonner; puisqu'un Insecte opéré, un Blaps par exemple peut lutter contre le mouvement de manège, cette résistance volontaire se comprend d'autant mieux chez un Insecte dont les deux cérébroïdes sont intacts. Enfin, il arrive parfois que l'animal tourne sur place, dans le sens indiqué par sa charge.

Si on place l'Insecte sur du papier noirci pour recueillir ses empreintes, on constate que la troisième patte du côté qui regarde le centre du cercle se rapproche de la ligne médiane; c'est une des principales modifications du tracé; en tout cas, c'est la plus constante. Quelquefois l'empreinte de la troisième paire de pattes, au lieu de se trouver à sa position normale, c'est-à-dire un peu en arrière de

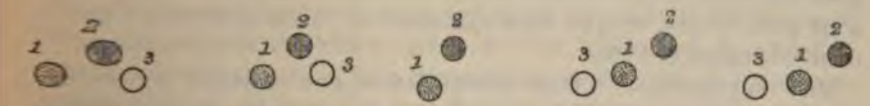


Fig. 7. — A gauche, deux empreintes normales. A droite, trois empreintes d'un charançon portant une charge.

l'empreinte de la seconde patte, est placée beaucoup plus en arrière, et se trouve par conséquent en avant de l'empreinte de la première patte, qui est comprise dans l'empreinte suivante. C'est ce que montre la figure 7.

VII

L'interprétation des expériences précédentes présente certaines difficultés, que nous devons d'autant plus signaler que quelques auteurs ne paraissent pas y avoir attaché d'importance.

Sans faire de théories, on a admis à peu près couramment que puisque la lésion d'un ganglion cérébroïde produit chez l'Insecte un mouvement de rotation, la direction du mouvement, dans les conditions normales, est produite par les cérébroïdes; ce sont là, a-t-on pensé, les centres directeurs de la marche, de la nage et du vol; les cérébroïdes ne coordonnent pas ces mouvements, mais ils les dirigent. Telle est l'opinion de Faivre, qui croit pouvoir résumer ses expériences si précises en disant : « Le cerveau supérieur ou ganglion sus-œsophagien est le siège de la volition et de la direction des mouvements; le cerveau inférieur, ou ganglion sous-œsophagien, est le siège de la cause excitatrice et de la puissance coordinatrice »; et un peu plus loin, l'auteur ajoute : « La volition et la direction ont pour siège les lobes cérébraux; le siège de l'excita-

tion et de la coordination est dans le ganglion sous-œsophagien. Si on enlève le cerveau, l'Insecte cesse de se diriger à volonté, mais il nage et il marche. »

Nous allons examiner avec soin ces propositions. Avant de chercher, à l'exemple de Faivre, à déterminer la fonction normale des ganglions céphaliques de l'Insecte, nous devons chercher à comprendre ce qui se passe sous nos yeux pendant nos vivisections. Nous avons fait une piqûre à un cérébroïde, au droit par exemple, et l'animal tourne à gauche. Quel est le ganglion qui détermine ce mouvement anormal?

A première vue, on répondra : c'est le cérébroïde droit. Nous avons lésé cet organe seulement, et par conséquent c'est lui seul qui peut produire le mouvement de tournoiement; il semble que rien n'est plus simple, et que nous saisissons ici, avec la dernière évidence, la cause et l'effet.

Mais on peut faire, à cette interprétation, une objection péremptoire. Nous avons vu que le tournoiement est un mouvement extrêmement complexe, qui non seulement peut être produit par le concours des six pattes de l'animal, mais encore qui s'exécute selon le même mécanisme qu'un mouvement de rotation volontaire. Or, si c'était réellement le ganglion cérébroïde qui était chargé de produire le mouvement de manège, on ne comprendrait pas la possibilité de provoquer une réaction aussi délicate avec une lésion grossière du ganglion cérébroïde. Ce n'est pas en criblant un organe de coups d'épingle qu'on le sollicite à accomplir sa fonction normale. Du reste, nous avons vu que même lorsqu'on sectionne par le milieu le cérébroïde droit, lorsqu'on l'écrase entre les deux mors d'une pince, lorsqu'on l'enlève complètement, l'insecte continue à tourner à gauche; si c'était le cérébroïde qui déterminait cette rotation, la suppression de l'organe devrait nécessairement supprimer sa fonction.

Nous sommes donc amenés à rejeter complètement l'explication précédente.

Cette première explication étant rejetée, nous en trouvons une autre. On peut conjecturer que lorsqu'on lèse un cérébroïde, on diminue son activité, on le paralyse, et alors le second cérébroïde, celui qui n'a pas été atteint et qui reste normal, devient prépondérant; il exerce seul peut-être une action, qui, dans les conditions normales, est contre-balancée par celle de l'autre cérébroïde; agissant seul, il est capable de diriger la locomotion de l'animal dans un sens inusité. Cette seconde hypothèse ne nous paraît pas plus exacte que la précédente; car si on lèse gravement le second cérébroïde,

si on l'enlève entièrement, la rotation continue, seulement elle change de sens. Tout ceci montre que les lésions nerveuses, souvent très grossières, qui produisent le mouvement de manège, le produisent par un phénomène d'irritation, qui se propage des cérébroïdes excités aux autres ganglions de la chaîne.

Disons-le tout de suite, une lésion particulière du sous-œsophagien, ou des premiers ganglions thoraciques, ou la section d'un des deux connectifs réunissant ces divers ganglions, peut provoquer le mouvement de rotation.

L'étude des faits précédents nous amène à accepter provisoirement les hypothèses suivantes.

Quand un Insecte intact s'avance en ligne droite, par l'action combinée de ses six pattes, il existe une harmonie parfaite entre la force des pattes des deux côtés du corps. Si l'on admet que la coordination de la marche est sous la dépendance du ganglion sous-œsophagien (Faivre), on peut dire que dans la marche rectiligne ce ganglion envoie des excitations égales dans les deux côtés du corps.

Il n'en est plus de même quand l'Insecte marche en manège; les pattes du côté externe au cercle décrit font nécessairement un pas plus allongé que les pattes de l'autre côté. Ceci est un fait d'observation indéniable. On pourrait l'expliquer de différentes façons, y voir par exemple un effet du mouvement de manège et admettre que c'est précisément parce que l'Insecte marche en manège, qu'il allonge le pas avec les pattes situées d'un même côté de son corps. Ce n'est pas cette hypothèse que nous accepterons. Nous supposerons au contraire que le mouvement de manège est un résultat de l'amplitude. Si l'Insecte marche en cercle, c'est que les pattes d'un côté, ayant un pas plus allongé que les autres pattes, l'entraînent à tourner.

La cause primitive du mouvement de manège serait donc, à notre avis, dans une inégalité des excitations qui animent les pattes des deux côtés; le mouvement du manège aurait donc une origine purement motrice.

Suivons l'application de cette hypothèse dans les différents cas créés par l'expérimentation. Lorsqu'on a fait une lésion d'un lobe cérébroïde, il se produit un phénomène d'irritation qui retentit sur les pattes du côté opéré; et ces pattes exécutent alors des mouvements plus grands que celles du côté sain, de sorte que l'animal est entraîné à tourner du côté opéré au côté sain; c'est du moins ce qui se passe habituellement. On comprend en outre qu'avec le lobe cérébroïde qui lui reste, l'animal puisse résister au mouvement de manège, en augmentant l'excitation volontaire qu'il envoie aux pattes du côté sain.

La destruction totale d'un cérébroïde produit le mouvement de manège, parce que, selon nous, ce phénomène n'a besoin pour se produire que d'une *excitation*. Nous avons dit déjà que si le mouvement de manège était un acte psychique complexe, produit par les cérébroïdes, il ne pourrait pas survivre à leur destruction.

Ce qui confirme encore cette opinion, c'est que la section du pédoncule cérébral produit le même effet que la piqûre du cérébroïde.

La lésion du sous-œsophagien joue le même rôle que celle du cérébroïde, dans le développement du mouvement de manège, avec cette différence toutefois que ce ganglion étant le centre de la coordination de la marche, une lésion trop grave produit une marche incoordonné.

Ainsi, *la cause primitive du mouvement de manège consiste dans une excitation inégale des deux côtés du corps.*

Mais si l'on s'en tenait à cette proposition, on ne pourrait expliquer une foule de phénomènes délicats que nous avons énumérés, et qui ont été opposés par Faivre. C'est ici qu'intervient une seconde hypothèse, qui est le complément nécessaire de la précédente. Nous supposons que l'animal *s'adapte* à cette excitation inégale des deux côtés de son corps.

Voici comment il faut entendre cet acte d'adaptation; il existe entre les différentes pattes des associations physiologiques, qui font que lorsque l'une d'elles exécute un mouvement, les autres exécutent des mouvements qui s'harmonisent avec le précédent. Supposons que l'animal veuille décrire un demi-cercle, vers la gauche, il envoie volontairement à ses trois pattes de droite une excitation plus forte qu'aux pattes de gauche; et en même temps il adapte les pattes de gauche au même mouvement de rotation, en les rapprochant de la ligne médiane; il s'établit de la sorte une association physiologique entre ces divers mouvements, qui produisent la rotation; cette association a l'effet suivant, bien connu : si un de ces mouvements spéciaux, qui font partie de l'association, est provoqué isolément, tous les autres mouvements associés auront une tendance à se produire et se produiront réellement dans certains cas. Si par exemple, par l'artifice d'une lésion unilatérale, on excite davantage les pattes de droite que celles de gauche, on met ainsi en œuvre la coordination de la rotation à gauche, et par conséquent les pattes de gauche vont exécuter le mouvement qu'elles auraient exécuté dans le cas où l'animal aurait voulu tourner à gauche. Cette hypothèse me paraît rendre compte de toutes les expériences qui ont été rapportées, et notamment de ce fait qu'un Insecte qui, par

suite d'une lésion des cérébroïdes, tourne à gauche, continuera sa rotation dans le même sens et s'attirera à gauche avec ses pattes gauches, si on lui coupe les pattes de droite. L'amputation de ces pattes n'empêche pas que leurs centres moteurs reçoivent une excitation plus forte que les centres moteurs des pattes de gauche; le premier terme de la coordination motrice qui produit la rotation à gauche se trouve réalisé, et par conséquent la série des phénomènes associés se déroule régulièrement.

A l'inverse, si on ralentit le mouvement des pattes du côté droit, en chargeant le corps de l'animal avec un poids dont le centre de gravité passe par ce côté du corps, on réalise ainsi un des termes de la coordination motrice qui produit la rotation vers la droite, et l'animal tourne vers la droite.

Nous nous contentons d'indiquer cette hypothèse, qui nous paraît avoir l'avantage de grouper tous les faits connus; des recherches ultérieures permettront sans doute de lui donner une forme plus précise.

ALFRED BINET.

LE PROBLÈME DE LA VIE

2e article[1]

V

Le résultat auquel nous ont conduit les considérations exposées dans le précédent article, c'est, on s'en souvient, que l'organisation et la vie paraissent impossibles à comprendre si l'on prétend leur donner comme antécédents et comme conditions d'existence, soit l'action spontanée des forces brutes de la nature, soit cette même action, non plus aveugle et fatale, mais régularisée et coordonnée par une idée organisatrice. Si, comme nous l'avons vu, aucun processus de composition ne peut expliquer l'être vivant, que l'on suppose la nature soumise à la seule loi du mécanisme, ou que l'on y subordonne le mécanisme à la finalité, c'est donc que l'être vivant ne naît point, comme les apparences pourraient le faire croire, au sein d'un monde préexistant dont quelques parties s'uniraient pour le constituer; et comme, malgré tout, la connexion de son existence avec celle du monde matériel est évidente, il faut admettre que, puisqu'il ne procède pas de ce monde, c'est ce monde qui procède de lui. Mais laissons de côté pour un moment cette dernière considération sur laquelle nous aurons à revenir, et tâchons de bien préciser nos vues sur la nature de l'être vivant lui-même.

Si l'être vivant n'est point composé, quoiqu'il y ait en lui une grande multiplicité d'organes, et même une infinie multiplicité de parties, il faut qu'il soit un. Mais de quel genre d'unité s'agit-il ici? Car le mot *unité* est singulièrement équivoque. On peut distinguer d'abord l'unité absolue, comme serait celle d'un pur esprit duquel toute pluralité est exclue; puis cette unité tout extérieure et factice qui résulte de l'opération de la pensée considérant comme une chose

1. Voir le numéro précédent.

unique une pluralité d'objets, telle que, par exemple, l'unité d'un tas de pierres; puis cette unité plus réelle qui résulte quelquefois d'une coordination de certains éléments entre eux, et d'une concordance de leurs mouvements pour la réalisation d'une fin déterminée, telle que, par exemple, l'unité d'une armée ou celle d'une compagnie de chemins de fer. Mais l'unité de l'être vivant est autre chose que tout cela. Ce n'est pas l'unité absolue d'un pur esprit excluant toute multiplicité et tout devenir, car une pareille unité n'est pas de ce monde; et du reste, il est bien évident que la multiplicité est inhérente à la nature du vivant. Ce n'est pas davantage l'unité de coordination, puisqu'une telle unité suppose avant elle les éléments par lesquels elle se réalise. Quant à l'unité de simple agglomération, il est clair qu'il n'en faut point parler. Dès lors il ne reste plus qu'une manière possible de concevoir l'unité de l'être vivant, c'est de la concevoir comme une unité primordiale, et véritablement substantielle, sans antécédents et sans causes, et dont pourtant la loi fondamentale est de se déployer à l'infini à travers le temps et l'espace sous la forme d'un corps organisé et vivant, embrassant dans ses limites l'univers total.

Mais quelle sera la nature de cette unité substantielle? Il y a là, on le comprend, un point de première importance, et sur lequel il est nécessaire de s'expliquer avec netteté. Généralement les philosophes qui croient à la réalité d'une substance une et indivisible font de cette substance une sorte d'entité métaphysique plus ou moins distincte, et même séparable du corps. Une pareille solution ne saurait être la nôtre. Que l'on admette en effet, sous le nom d'âme, l'existence d'une entité métaphysique conçue comme hétérogène au corps, et distincte de lui, alors il y aura lieu de se demander si elle s'en distingue en totalité ou en partie. Si elle se distingue du corps en totalité, elle est sur lui sans action, attendu que l'on est toujours quelque peu homogène à ce sur quoi l'on agit : par conséquent, elle ne sert à rien. Qu'elle s'en distingue en partie seulement, c'est bien difficile à admettre; car comment concilier avec l'unité qui fait son essence cette existence mi-partie phénoménale et mi-partie transcendante? Mais ce parti désespéré ne résout même pas la difficulté; car, en tant qu'elle agit sur le corps et qu'elle s'identifie avec lui, l'entité métaphysique prend le caractère phénoménal, et disparaît comme entité; en tant qu'elle demeure en soi, et qu'elle reste distincte du corps, elle est sans action sur lui, et par conséquent, inutile. Donc nous n'avons pas à chercher en dehors ou au delà du corps vivant l'unité substantielle dont ce corps procède, et dont il n'est que la diffusion à travers le temps et l'espace. Cependant nous ne devons pas perdre

de vue que cette unité est d'essence métaphysique, ou si l'on aime mieux, métempirique, c'est-à-dire inaccessible à nos facultés d'expérience; car ce n'est évidemment pas quelque chose de donné dans la sensation qui peut être ni un, ni primordial, ni capable par conséquent de servir de fondement à la réalité empirique. Mais il y a quelque chose dans la nature corporelle qui est d'ordre supra-expérimental, et qui possède toute la transcendance qu'on peut exiger d'un premier principe; c'est le tout d'une multiplicité indéfinie, et par conséquent, non totalisable. Considérons en effet de pareilles multiplicités, et, pour fixer les idées, attachons-nous à un exemple concret, soit le temps, soit l'espace, qui présentent précisément le caractère que nous venons de dire. Assurément, on ne peut pas prétendre que le *tout de l'espace* ne soit qu'un mot vide de sens, que l'espace ne forme un tout à aucun titre et en aucune manière; autrement c'est ce mot l'*espace* qui lui-même serait vide de sens, puisqu'alors l'espace ne serait plus rien d'un, et par là même ne serait plus une chose. Comment cependant concevoir le tout de l'espace? Si la totalisation des parties de l'espace pouvait se faire, la réponse très simple à cette question serait que le tout de l'espace n'est pas autre chose que la totalité des parties qui le composent. Mais cette totalisation est impossible, puisqu'il serait absurde de vouloir assigner à l'espace des limites; et elle l'est d'une manière absolue, non pas seulement pour l'imagination, mais encore pour l'entendement; non pas seulement pour notre entendement à nous, mais pour un entendement quelconque : on ne peut pas plus faire la somme des parties de l'espace qu'on ne peut faire la somme de tous les nombres possibles. Dès lors il faut que le tout de l'espace, qui n'est point *après* la somme de ses parties totalisées, soit *avant*; que l'espace comme unité et totalité préexiste, métaphysiquement, cela s'entend, à l'espace multiple, sans que pour cela il y ait lieu de reléguer l'espace en tant qu'il est un et qu'il est un tout dans je ne sais quelle région mystérieuse, étrangère à la nature de l'espace en tant qu'il est multiple. Il est évident au contraire que l'espace un et total, qui est d'essence métaphysique, et l'espace multiple, qui est d'essence phénoménale et empirique, sont une seule et même réalité.

Ainsi le tout d'une multiplicité indéfinie est bien, comme nous le disions, une essence métaphysique. Or le vivant, lui aussi, comme l'espace, présente une telle multiplicité. Donc, en lui-même, il est un tout antérieur à ses parties, sans avoir aucune existence en dehors d'elles; c'est-à-dire qu'il est un être métaphysique et véritablement transcendant, non seulement à l'égard des sens et de l'imagination, mais à l'égard de l'entendement même. En tant que mul-

tiple il entre dans notre expérience, on le voit et on le touche; en tant qu'un il est inaccessible, et si nous pouvons le concevoir encore, c'est seulement à la manière dont nous concevons en général ce qui nous dépasse; c'est-à-dire que, tout en le posant comme réel, la pensée le pose comme réfractaire à ses procédés d'analyse. On s'étonnera peut-être que nous parlions de la transcendance de choses qui sont sous nos yeux et sous nos mains; que nous fassions de l'homme, de l'animal, de la plante, des réalités métaphysiques, alors qu'ils sont pour nous à tout moment des objets d'expérience. Et pourtant, si l'on y réfléchit, on reconnaîtra sans peine que, si ces choses entrent dans notre expérience, elles la dépassent infiniment. Nous croyons percevoir un animal, percevoir un homme. Mais, si nous percevions l'homme et l'animal, nous saurions ce qu'ils sont; or qui pourrait dire ce que c'est que l'animal, ce que c'est que l'homme? Nous ne percevons jamais l'un et l'autre que par fragments. Ce sont des synthèses que nous ne pouvons pas faire, et qu'aucune intelligence ne ferait, précisément parce qu'elles ne résultent ni de la réunion, ni même de la concordance de leurs parties auxquelles elles sont antérieures, et que, pour les effectuer, il faudrait les faire résulter de la concordance de leurs parties, qui seraient ainsi données avant elles. Ce sont donc des idées qui, quoique parfaitement réelles, sont condamnées à demeurer éternellement inadéquates à leurs objets.

Telle est la conception qui nous paraît devoir être substituée à celle de la composition du corps vivant par des éléments tirés d'un monde préexistant à ce corps. Toutefois nous n'avons encore donné en faveur de cette conception que des arguments négatifs, à savoir, ceux qui s'opposent à l'admission de la thèse contraire. Il nous faut maintenant en découvrir les fondements positifs. Pour cela le mieux que nous puissions faire est de remonter à la source même des doctrines que nous contestons, de montrer l'erreur du principe sur lequel elles reposent, et d'établir la solidité du principe contraire sur lequel la nôtre est établie.

Ce qui, évidemment, rend nécessaire l'explication de l'organisation et de la vie soit par le mécanisme pur, soit par le mécanisme subordonné à la finalité, c'est cette conception suivant laquelle le temps et l'espace seraient deux milieux parfaitement homogènes, dans lesquels se développeraient les phénomènes successivement ou simultanément. En effet, du moment où l'on considère l'espace comme une multiplicité indéfiniment diffuse, il est clair que l'on est contraint de considérer les choses qui sont dans l'espace comme parcipant à cet état de diffusion et de morcellement à l'infini; et alors,

pour retrouver le concret véritable, ce qui occupe, non pas un point de l'espace, mais une étendue déterminée, on n'a pas d'autre moyen que de le composer avec une infinité d'infiniment petits, lesquels, n'ayant en réalité d'autre nature que celle de points matériels, ne peuvent connaître d'autres lois que celles du mouvement. De même, le temps une fois morcelé, en raison de l'homogénéité qu'on lui prête, en une infinité d'instants indivisibles, il ne reste plus, pour obtenir la durée véritable et concrète, qu'à la faire résulter d'un rapprochement, et d'une sorte d'agglutination de ces prétendus éléments; et comme le mouvement paraît réaliser tout à la fois la synthèse des éléments du temps entre eux, la synthèse des éléments de l'espace entre eux, et enfin la synthèse du temps avec l'espace en général, il est tout naturel, sans parler des autres raisons que l'on a pour cela, que l'on considère le mouvement comme la réalité primordiale de laquelle tout procède, et à laquelle tout se ramène.

On dira que nous exagérons, que nous prenons mal les choses, que personne ne songe à composer la durée et l'étendue avec des instants indivisibles et des points mathématiques, et que le mécanisme, finaliste ou non, ne suppose nullement une composition de ce genre. Eh! sans doute, personne, nous voulons dire, parmi ceux qui ont quelque souci du côté philosophique des questions, ne songe à composer la durée et l'étendue; personne ne voudrait même se résigner à composer le mouvement, parce que tout le monde comprend bien que cela reviendrait à composer l'étendue et la durée elles-mêmes. Mais en fait, et lorsqu'il s'agit de passer aux applications, nous ne voyons point qu'en général on se souvienne assez du grand principe si haut proclamé de la non-composition de l'étendue et de la durée. Peut-être même n'existe-t-il pas, aujourd'hui encore, une seule théorie philosophique qui reconnaisse formellement ce principe, qui en tienne un compte sérieux, et qui n'aille jamais à l'encontre. Dès qu'on traite une question philosophique ayant quelque rapport avec celle-là (et c'est le cas de presque toutes les questions philosophiques), on revient aux apparences, suivant lesquelles une étendue est formée d'étendues plus petites juxtaposées, et une durée est formée de durées plus petites qui se succèdent, c'est-à-dire, en définitive, à la composition de l'étendue et de la durée. Les métaphysiciens, lorsqu'ils traitent du temps et de l'espace, semblent considérer toujours comme le trait caractéristique de leur nature à l'un et à l'autre, l'extériorité absolue et l'indépendance complète de leurs parties entre elles; pour eux, ce sont avant tout *partes extra partes.* Telle est bien par exemple l'opinion de Descartes au sujet du temps, lorsqu'il soutient que l'existence des êtres créés à un moment donné

du temps n'implique pas leur existence au moment suivant, ce qui le conduit à la théorie de la *création continuée*. Telle est également l'opinion des philosophes de l'école anglaise contemporaine au sujet de l'espace, lorsque ces philosophes réduisent la notion de l'étendue à n'être que la série des sensations musculaires éprouvées successivement par nous alors que nous accomplissons un mouvement des membres locomoteurs ou du corps tout entier. Telle est encore, sans contredit, l'opinion de tous les partisans du mécanisme universel; car vouloir expliquer par des mouvements la constitution de tous les phénomènes, y compris même la vie, c'est considérer le mouvement lui-même comme ayant une génération, et par suite faire du mouvement, au lieu d'une donnée primordiale et se suffisant à elle-même, la synthèse d'une infinité de mouvements infiniment petits, épars dans une infinité de parties infiniment petites du temps et de l'espace. Mais ce qui, plus que tout le reste, montre combien l'erreur que nous signalons est universelle et enracinée, c'est le nombre et l'importance des doctrines qui reposent sur la supposition que la succession des phénomènes dans le temps est une vérité définitive et absolue, sans qu'aucun de ceux qui discutent ces doctrines, soit pour les défendre, soit pour les combattre, songe même à se demander ce que vaut cette supposition. Ce qui est rend-il nécessaire ce qui doit être? Oui, disent les déterministes : non, disent les partisans du libre arbitre; mais les uns et les autres ne prennent pas garde que la question de la dépendance ou de l'indépendance de ce qui sera à l'égard de ce qui est se rapporte expressément à l'idée que non seulement les événements se succèdent les uns aux autres, mais qu'encore chaque événement se succède à lui-même instant par instant, c'est-à-dire, en somme, qu'une durée effective se compose d'une infinité d'instants indivisibles, qui ont été le présent chacun à leur tour. Est-ce que cette question du déterminisme et de l'indéterminisme se poserait, si l'on comprenait bien que le temps et le mouvement ne se composent pas? De même, on nous dit que les espèces sont nées les unes des autres par une série de transformations successives. A cela nous n'avons point d'objections à faire, si l'on entend seulement que la transformation des espèces est la vérité suivant l'ordre des apparences phénoménales, qui nous présentent les choses comme se succédant dans le temps. Mais, trop souvent, les transformistes prétendent convertir ce qui n'est qu'un aspect de la réalité en la réalité intégrale et définitive; et alors ils nous donnent leur théorie pour une explication des choses qui rend toute métaphysique inutile, ce qui revient à l'ériger elle-même en théorie métaphysique. Les adversaires du transformisme, de leur côté, combattent l'hypo-

thèse de la transformation des espèces, ce qui est assurément leur droit; mais ils le font, presque toujours, en s'inspirant de la considération de certains intérêts moraux ou religieux; ce qui prouve bien qu'au fond ils ont le sentiment que la morale et la religion seraient perdues, ou gravement compromises, si le transformisme venait à triompher, et que, par conséquent, ils sont d'accord avec les partisans de cette doctrine pour lui attribuer une portée métaphysique, c'est-à-dire pour considérer l'ordre successif des événements dans le temps comme leur ordre unique et véritable. Nous avions donc raison, ce semble, de dire que, si le principe de la non-composition de l'étendue et de la durée est admis, du moins on peut le croire, par tous les philosophes d'une manière théorique, il s'en faut de beaucoup que tous en tiennent un compte suffisant dans la spéculation philosophique. De là une multitude d'erreurs, et en première ligne, ce que nous ne craindrons pas d'appeler l'erreur du déterminisme universel. Il faut donc, si l'on veut bien comprendre la nature en général, et particulièrement la nature vivante, revenir sérieusement à ce principe. Mais d'abord, commençons par le démontrer, bien qu'il ne donne lieu à aucune objection sérieuse que nous sachions. On peut l'établir par trois arguments principaux, qui tous reposent sur cette vérité incontestable [1] que la durée et l'étendue sont indéfiniment divisibles.

Il résulte en effet de cette divisibilité à l'infini d'abord que les éléments entrant dans la composition d'une étendue ou d'une durée quelconques devraient s'y trouver en nombre infini. Or on sait que le nombre infini réalisé — et c'est ce qu'implique expressément la supposition qu'une étendue ou une durée réelles soient composées d'éléments véritables, et par suite indivisibles — est une contradiction dans les termes.

1. On l'a contestée pourtant; par exemple, M. Evellin, dans son livre *Infini et Quantité*, ne l'admet pas. C'est que M. Evellin a en vue un temps et un espace nouménaux qu'il oppose au temps et à l'espace empiriques, lesquels, avec leur continuité, ne seraient que des intuitions confuses des premiers. Pour nous, qui n'avons égard ici qu'au temps et à l'espace tels qu'ils sont donnés dans notre expérience, nous croyons avoir le droit de les considérer comme indéfiniment divisibles, en raison même de leur continuité.

Du reste on verra plus tard que la divisibilité n'est pas réelle, même pour le temps et l'espace de notre expérience, que ce que l'on appelle les *parties* du temps et de l'espace n'en sont pas véritablement des parties; mais ceci se rapporte à un tout autre ordre de considérations que celui qui nous occupe maintenant. Voulant montrer que le temps et l'espace ne sauraient être composés, et par là, nous élever à une conception supérieure à la conception communément admise, nous n'avons, pour le moment, qu'à partir de cette conception même. Or il est incontestable que le temps et l'espace y sont pris comme indéfiniment divisibles.

En second lieu, il faudrait, pour que des éléments sans extension quant au temps et quant à l'espace pussent, en s'ajoutant les uns aux autres, former des étendues et des durées réelles, qu'ils pussent se juxtaposer, c'est-à-dire se toucher sans se confondre. Mais la juxtaposition de points inétendus est une chose qui ne se comprend en aucune manière; et du reste, il est évident que ce n'est pas en ajoutant les uns aux autres des zéros d'étendue et de durée qu'on engendrera jamais l'étendue ni la durée.

Enfin il est une troisième catégorie de raisons à invoquer contre la composition de l'étendue et de la durée; ce sont celles que Zénon d'Elée a mises en évidence par ses arguments célèbres de l'*Achille* et de la *Flèche*, dans lesquels il soutient que, rationnellement, Achille courant après une tortue ne devrait jamais l'atteindre, et que la flèche qui nous paraît voler ne cesse pas d'être immobile tout le temps qu'elle semble se mouvoir. Ces arguments sont irréfutables, nous l'avons fait voir ailleurs [1], tant que l'on considère l'étendue et la durée comme des touts composés, ce qui oblige à leur donner pour composants des éléments inétendus et indivisibles; mais ils perdent au contraire tout sens et toute valeur, nous l'avons montré encore, du moment que l'on considère, ainsi qu'il convient, l'étendue et la durée comme des réalités primordiales, dont il n'y a point à rechercher les éléments ni les principes, par la raison simple qu'elles n'admettent aucune composition, et ne résultent d'aucune synthèse. Et, comme il n'y a pas d'autre moyen que celui-là d'échapper à l'argumentation de Zénon tendant à prouver que le mouvement est impossible, il faut bien reconnaître que cette solution forcée est aussi la solution vraie.

Mais ce n'est pas seulement l'étendue et la durée qui sont des réalités simples et qu'aucune composition ne peut donner, c'est aussi le temps et l'espace, car les raisons sont les mêmes. Seulement, le principe de la non-composition trouve, dans ce dernier cas, une application un peu différente de la première, en raison de ce que le temps et l'espace sont infinis, tandis qu'une étendue et une durée sont choses limitées. On verra plus loin comment l'unité du temps et de l'espace est possible malgré leur infinité, ou plutôt, en raison de cette infinité même, et comment cette unité doit être comprise.

1. *Les Arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement*. Alcan, 1884. — Il est juste de faire observer que l'*Achille* et la *Flèche* ne sont pas les seuls arguments que nous empruntions ici à Zénon. Les deux premiers que nous avons formulés viennent encore de lui; ce ne sont que deux formes différentes de sa *Dichotomie*; de sorte qu'il a la gloire d'avoir le premier posé cette question d'une importance si capitale, et de l'avoir résolue du premier coup d'une façon définitive et complète.

Quoi qu'il en soit, si la durée et l'étendue sont finies, en ce sens qu'elles ont des limites, elles n'en sont pas moins infinies en ce sens qu'elles enveloppent une multiplicité sans fin d'éléments ou de parties assignables. Nous voyons donc, dans la nécessité qui nous contraint à les concevoir comme des unités, une confirmation nouvelle de ce principe posé plus haut, et dont l'application est universelle, que toute multiplicité indéfinie, et par là même non totalisable, est une unité antérieure et supérieure à ses parties, lesquelles sont en elle mais ne la composent pas. De plus, nous voyons bien maintenant pourquoi la nature du temps et de l'espace, loin d'impliquer soit le mécanisme pur de Descartes, soit le mécano-téléologisme de Leibniz, exclut au contraire ces deux conceptions, qui supposent l'une comme l'autre la composition de l'étendue et de la durée; et nous comprenons qu'elle nous impose, au sujet de la vie, une conception radicalement différente, dans laquelle le vivant constituera ses organes, au lieu d'en résulter. Mais la considération de la nature du temps et de l'espace n'est pas bonne seulement à nous faire entrevoir la vraie solution du problème de la vie : elle ne nous conduit pas jusqu'à cette solution en nous laissant au seuil : elle nous fait pénétrer jusqu'au fond même de la question, et, sans nous en livrer peut-être le dernier mot, elle nous prépare à le comprendre. Nous ne pouvons donc mieux faire que de poursuivre nos investigations de ce côté.

Nous avons vu que toute étendue et toute durée sont unes avant d'être multiples. Pour ce qui concerne d'abord la durée, une réflexion s'impose à ce sujet, c'est que l'unité de la durée en implique la simultanéité; c'est-à-dire qu'une durée d'une heure, par exemple, en tant qu'elle est une, n'admet point de successions. Ce point paraîtra sans doute difficile à accorder; pourtant il est essentiel, et la théorie que nous proposons ne peut être acceptée et comprise que dans la mesure où il est accepté et compris. Nous allons donc faire tout le possible pour nous expliquer clairement à ce sujet.

Nous disons que toute durée est nécessairement une, et que, en tant qu'elle est une, elle est simultanée. Cela signifie-t-il que des durées simultanées se juxtaposent et se suivent pour former le temps avec son cours? Cette manière d'envisager la durée et ses rapports avec le temps est celle à laquelle on est inévitablement conduit lorsque l'on considère le temps comme essentiellement successif, et par suite, comme composable; car, sentant bien qu'on ne peut le composer avec des instants indivisibles, qui sont des néants de temps, on tendra à le composer avec des durées, auxquelles il faudra bien attribuer l'unité qui convient à des éléments véritables, c'est-à-dire

la simultanéité : mais ce n'est pas la nôtre. Nous croyons apercevoir dans la durée une double nature, la succession et la simultanéité. Ces deux choses sont deux contraires qui semblent se repousser et s'exclure ; nous pensons qu'ils s'attirent et s'impliquent réciproquement. En effet la succession absolue qui n'est à aucun égard une simultanéité est une conception abstraite et idéale, qui n'a aucun objet, soit actuel dans la nature, soit même simplement possible ; car si les parties du temps se succèdent sans coexister, les plus infimes de ces parties comporteront un passé, un présent et un futur ; de sorte que le présent, qui seul est actuel, et dans lequel seul nous vivons véritablement, se réduira à l'instant indivisible, lequel n'est point une partie du temps ; d'où il suit que nous n'existerons plus dans le temps : sans compter que la succession elle-même va se trouver par là rendue impossible, car des instants indivisibles ne peuvent pas se succéder les uns aux autres. Il faut donc, sous peine d'être contraint à rejeter l'idée même du temps, reconnaître que le présent n'est pas un instant indivisible, qu'il est une partie du temps total, c'est-à-dire une durée, et qu'enfin cette durée est simultanée, puisque, si elle ne l'était pas, elle ne saurait être présente [1]. Et la même chose est vraie pour toute portion du temps passé ou du temps futur qu'on voudra considérer ; car cette portion est une durée qui a été présente, ou qui le sera à son heure. Du reste le bon sens populaire manifesté par le langage est certainement pénétré à son insu de cette vérité, car on parle couramment de la *minute*, de l'*heure*, de la *journée présentes* et même de l'*année* et du *siècle présents*. Quant à la simultanéité absolue des parties du temps, il ne paraît pas qu'elle soit destinée à trouver jamais des défenseurs : elle est trop manifestement la négation du temps lui-même. Comme la succession absolue, c'est donc une conception idéale sans objet possible. Ainsi la vraie durée, celle dans laquelle les phénomènes se produisent et que notre conscience perçoit, est une synthèse, et comme une pénétration réciproque de ces

1. Dans ces considérations on trouve la seule solution possible d'un problème psychologique relatif à la perception de l'espace. Que nous ne percevions l'espace que par le mouvement, c'est un point sur lequel aucune contestation ne peut s'élever. Mais le mouvement est successif. Comment se fait-il donc que, percevant l'espace successivement, nous nous représentions ses parties comme simultanément existantes ? On sait que MM. H. Spencer et Bain ont prétendu résoudre cette difficulté par la théorie de l'*ordre renversé des sensations*. Mais nous-même avons montré (*Revue philosophique*, février 1888) que cette théorie n'est pas admissible. La solution très simple de cette question, c'est que, comme il est dit ici, la perception de l'espace, quoiqu'elle se fasse par le mouvement, est simultanée en même temps que successive ; de sorte que, si nous jugeons que les parties de l'espace coexistent, c'est parce que nous les percevons comme coexistantes.

deux contraires, la succession et la simultanéité. Comment s'opère cette synthèse? Il n'est pas aisé, et même il nous semble impossibl de le dire : il faut l'admettre, et nous en avons donné les raisons. N la succession ni la simultanéité pures des parties du temps ne peuvent se concevoir : toutes deux rendent le temps impossible, et détruisent la pensée. La succession absolue, c'est la multiplicité absolue sans aucun principe d'unité, c'est-à-dire le néant. La simultanéité absolue, c'est l'unité absolue sans aucune multiplicité, c'est-à-dire le néant encore. Mais dans l'union de ces deux contraires nous retrouvons le réel, et cette union est une loi fondamentale, et par là même inanalysable, à la fois de notre constitution mentale et de la nature des choses.

L'étendue donnerait lieu à des réflexions analogues; c'est-à-dire qu'elle n'est exclusivement ni une ni multiple, mais qu'elle est une et multiple à la fois, conformément à la même loi de pénétration réciproque des deux principes contraires que nous venons de reconnaître à propos du temps. Cela veut dire que, ici encore, les deux extrêmes que la pensée conçoit, à savoir le point inétendu et indivisible, et l'étendue intégrale considérée comme une unité absolue, sont deux idéaux et deux abstractions. La vraie réalité c'est la synthèse de ces contraires, c'est-à-dire une étendue vraiment une, et aussi vraiment multiple, par conséquent divisible, et même divisible indéfiniment.

Mais, si ces contraires ne sont rien pris à part et indépendamment l'un de l'autre, ils représentent pourtant en quelque sorte deux pôles conjugués entre lesquels la pensée oscille sans cesse dans l'analyse du réel. En elles-mêmes les choses ne sont ni unes ni multiples, mais les deux à la fois, et il en est de même dans notre conscience; c'est-à-dire que la conscience et la nature n'ont, sous ce rapport, qu'une seule et même loi. Mais, autre chose est le contenu de la pensée, autre chose le mouvement de la pensée; et si l'on peut dire que le contenu de la pensée ne sépare pas les deux contraires, parce que, en dehors de leur union, il n'y a plus d'objet possible, il faut reconnaître que le mouvement de la pensée tend à les séparer, parce que l'analyse et l'abstraction sont pour la pensée des processus nécessaires, et que la seule action qu'elle puisse exercer sur le réel, c'est de le dissoudre. D'où il suit que, dans son effort pour comprendre ce qui est, la pensée impuissante à maintenir cette union des deux principes contraires qui seule fait le réel, est fatalement entraînée à se porter vers l'un ou vers l'autre des pôles opposés, et à envisager les choses d'une manière exclusive, soit sous le point de vue de la multiplicité, soit sous celui de l'unité. En fait, c'est le

premier point de vue qui tend à prévaloir, et qui a prévalu jusqu'ici, non seulement dans la science, mais encore dans la métaphysique. Nous venons réclamer en faveur du second, qui a sa légitimité comme l'autre, et qui doit avoir son tour, si l'on ne veut pas se condamner à des vues incomplètes, et par conséquent, superficielles et insuffisantes sur la nature des choses. C'est à quoi répondent les conceptions exposées plus haut de l'unité de la durée, de l'étendue, du vivant; et par suite, de la simultanéité de la durée, de la non-composition de l'étendue, et enfin, de l'antériorité métaphysique du vivant à l'égard de ses éléments et de ses organes. Nous allons donc partir de la considération de l'unité comme d'une donnée première et fondamentale, en y subordonnant la multiplicité, de même que d'autres, plus ou moins délibérément, partent de la multiplicité, et y subordonnent l'unité, puisqu'ils l'en font sortir. Ces deux thèses opposées ont l'une comme l'autre leur raison d'être; mais ce qu'elles expliquent est différent. La multiplicité c'est, à l'égard du temps, le point de vue de la succession des événements; c'est, par conséquent, ce qu'on pourrait appeler le point de vue *historique*. A l'égard de l'espace, c'est le point de vue de l'homogénéité, ou de la similitude parfaite de toutes les parties de l'espace entre elles; c'est, par conséquent, le point de vue *scientifique*, puisque la science a pour objet de déterminer les conditions d'existence d'un phénomène dans une portion quelconque de l'espace et du temps. On pourrait ajouter que, à l'égard de l'espace et du temps tout à la fois, c'est le point de vue *empirique*; puisque c'est plutôt sous ce point de vue que l'expérience nous présente les phénomènes, sans que pour cela, dans la sensation même, le point de vue de l'unité perde ses droits. Que l'on envisage les choses par ce côté, en ayant égard surtout à la multiplicité qui est en elles, rien de plus légitime, encore une fois; mais il ne faudrait pas convertir, comme on le fait trop souvent, les vues de l'histoire ou celles de la science en conceptions de la pensée métaphysique, ni obliger celle-ci à prendre pour base de ses spéculations des faits qui n'ont de réalité, et même de sens, que lorsqu'on les envisage d'un point de vue qui est précisément l'opposé du sien. Du reste, si l'erreur que l'on commet ainsi est fâcheuse, l'erreur inverse ne l'est pas moins. Nous qui cherchons à nous placer ici au pôle métaphysique du problème de l'existence, nous devons donc nous garder de commettre en sens contraire la même faute que nous reprochons à la plupart de ceux qui se placent au pôle opposé. L'unité, c'est le point de vue métaphysique; nous n'essayerons pas de le transformer jusqu'à y retrouver le point de vue historique ou scientifique. Si donc quelqu'un vient nous dire, par

exemple, que les moments de la durée se succèdent, nous l'accorderons, et nous dirons : Vous êtes historien, et c'est votre droit; mais nous demanderons qu'on nous concède, à nous qui traitons la question métaphysique, le droit de dire qu'ils ne se succèdent pas. En fait, ici, tout le monde a raison, et l'on ne court risque d'avoir tort qu'au moment où l'on voudrait avoir raison, non seulement à son point de vue, mais encore à tous les points de vue, et absolument parlant.

VI

Sous le bénéfice des explications et des réserves qui viennent d'être indiquées, nous sommes en droit de dire maintenant que la durée et l'étendue d'une part, le temps et l'espace de l'autre, ont précisément les mêmes caractères que l'analyse nous avait conduit à attribuer aux êtres vivants ou même simplement organisés; c'est-à-dire que ce sont des unités véritables et des essences indivisibles.

Cette similitude de nature entre la vie et les deux formes que prend nécessairement toute existence appartenant à ce monde de phénomènes n'est pas, comme on le pense bien, une pure coïncidence de hasard. Elle a au contraire des raisons d'être profondes. Nous allons maintenant essayer de montrer que la nature du temps et de l'espace telle qu'elle vient de nous apparaître implique non seulement une nature similaire chez le vivant, mais encore l'existence effective de ce vivant; en d'autres termes, que le temps et l'espace n'ont le principe de leur être ni en eux-mêmes, comme le croit le vulgaire, ni, ce qui revient au même, dans une loi première et irréductible de notre esprit, comme le pensait Kant; que ce sont simplement des formes nécessaires de toute existence concrète dans l'ordre phénoménal, et qu'enfin le principe qui les engendre, c'est la vie.

Lorsque considérant soit l'étendue et la durée, soit le temps et l'espace, nous les avons reconnus uns et indivisibles dans leur essence métaphysique, nous n'avons pas eu besoin de tenir compte de leur aptitude à contenir rien de concret. Nous les avons envisagés comme les envisagent les géomètres, c'est-à-dire vides et morts, à l'état purement idéal et purement abstrait. Cependant les propriétés mêmes que nous avons découvertes en eux, à savoir l'unité et l'indivisibilité, ne nous permettent pas de nous arrêter à l'idée de leur inanité et de leur idéalité pure comme à une conception satisfaisante. Ce qui est un ne saurait être abstrait, et dans la loi qui fait sortir d'une unité métaphysique une multiplicité phénoménale, il y a

un dynamisme véritable. Par conséquent, il est impossible de s'en tenir à la supposition que le temps et l'espace ne soient que deux milieux homogènes dans le sein desquels s'étalent les phénomènes. Qu'ils soient tels quant à leur nature empirique, on ne le conteste pas ; mais, métaphysiquement, ce sont des forces : ils ont puissance et vie. Voici donc un premier problème qui se présente tout naturellement à l'esprit, leur unité métaphysique une fois reconnue. Le temps et l'espace, tels que l'expérience nous les fait connaître, sont abstraits et vides : si, en réalité, ils sont concrets et même vivants, quel est donc le principe caché qui leur communique la réalité et la vie ?

A ce premier problème s'en joint un second. On a pu remarquer que rien dans le temps et dans l'espace tels qu'ils nous sont apparus jusqu'ici n'est propre à les rattacher l'un à l'autre. On dirait, à les envisager comme nous avons fait, qu'il y a entre eux sans doute une certaine similitude de nature, puisque tous deux sont des continus, mais que chacun d'eux est comme la loi fondamentale d'un monde à part ; de sorte que le temps ne pénètre point dans l'espace, ni l'espace dans le temps. Or il est évident au contraire que le temps et l'espace constituent deux formes différentes, mais connexes l'une à l'autre, sous lesquelles va se déroulant une seule et même série de phénomènes constituant un seul et même monde. Il nous reste donc à chercher, d'une part ce qui fait du temps et de l'espace des réalités concrètes et non pas de pures abstractions, et d'autre part ce qui les lie l'un à l'autre, et ce qui, établissant entre eux une sorte de pénétration mutuelle, en fait deux aspects différents de l'existence universelle.

Ce double problème, il y a longtemps qu'on l'a compris pour la première fois, trouve sa solution dans la considération du mouvement. Seulement, la manière dont on envisageait les rapports du mouvement avec le temps et l'espace se ressentait de la nature des conceptions qu'on se faisait sur ces deux derniers objets. Considérant le temps comme une multiplicité indéfiniment diffuse de parties homogènes, on voyait dans le mouvement un principe de synthèse et de cohésion pour cette multiplicité. A l'égard de l'espace, c'était la même chose; de sorte que, faisant tout ensemble la synthèse des parties du temps et celle des parties de l'espace, le mouvement apparaissait naturellement comme mariant l'un à l'autre le temps et l'espace. Mais cette solution pèche par deux côtés à la fois.

D'abord, c'est une illusion absolue de s'imaginer que le mouvement puisse, d'une manière quelconque, opérer une synthèse des

parties du temps entre elles et des parties de l'espace entre elles. — Nous prenons ici le temps et l'espace dans leur nature empirique, cela va de soi, puisque c'est ainsi que l'entendent les partisans de la théorie que nous discutons, et que, du point de vue de leur nature métaphysique, la question n'aurait plus de raison d'être. — Comment voudrait-on, en effet, que le mouvement pût opérer une synthèse des parties du temps à travers lesquelles il se déploie? Il faudrait pour cela qu'en un point de l'espace qu'il parcourt le mobile occupât à un titre quelconque les deux instants extrêmes de la durée dont il s'agit de faire la synthèse, et tous les instants intermédiaires. Mais c'est là une chose impossible, attendu qu'en un point unique de l'espace, un corps en mouvement n'occupe qu'un instant unique du temps. A l'égard de l'espace, le cas est le même, c'est-à-dire que, pour faire la synthèse de l'espace, il faudrait qu'un point matériel en mouvement pût occuper à la fois plusieurs points de l'espace dans un instant unique du temps, ce qui n'est pas. On croira peut-être pouvoir répondre à cela qu'il n'est pas vrai que la synthèse des parties du temps doive se faire dans un point unique de l'espace, ni la synthèse des parties de l'espace dans un instant unique du temps. Mais alors comment faut-il l'entendre? Veut-on dire que la synthèse des parties du temps doit s'opérer dans une étendue finie et concrète? Rien de mieux, à la condition que cette étendue finie et concrète soit constituée d'avance, c'est-à-dire que la synthèse de ses parties ait été faite indépendamment de la synthèse des parties du temps qu'il s'agit d'effectuer maintenant. Mais c'est ce qui n'a pas lieu, puisque, précisément, la synthèse des parties de l'espace supposerait avant elle la synthèse des parties du temps, c'est-à-dire la constitution d'une durée finie. Ainsi on est *au rouet*, comme dit Montaigne. Donc c'est dans l'instant indivisible que le mouvement doit opérer la synthèse des parties de l'espace; c'est dans le point inétendu qu'il doit opérer celle des parties du temps, et les deux choses sont impossibles.

En second lieu, la supposition que le mouvement pourrait ramasser en quelque manière les parties du temps et celles de l'espace pour les agglomérer respectivement les unes avec les autres, implique évidemment le mouvement donné dans un temps et dans un espace continus, homogènes, et qui, logiquement, lui préexistent. Or c'est là encore une chose impossible. Tout mouvement veut une direction. Mais, dans l'espace conçu comme homogène, il est incompréhensible qu'un mouvement puisse prendre une direction, et par conséquent, puisse se produire, puisque toute direction est une détermination, et que l'espace, s'il est homogène, est par là même absolument indéter-

miné. Dira-t-on que, si la direction d'un mouvement ne peut pas se déterminer par rapport à l'espace lui-même, tout pur et parfaitement vide, puisqu'un tel espace n'admet point de régions qu'on puisse distinguer les unes des autres, elle peut se déterminer par rapport aux directions de mouvements différents? Mais cette solution est encore inacceptable. Considérons, en effet, dans l'espace deux mouvements seulement, et faisons-y, par la pensée, le vide absolu pour tout le reste. Dirons-nous que ces deux mouvements se déterminent l'un l'autre en direction? C'est impossible, car, pour déterminer autre chose, il faut être soi-même quelque chose, et l'être indépendamment de ce qu'on détermine. Si un terme A n'est que par un terme B, il est impossible que A engendre B, car il faudrait pour cela que B l'eût auparavant engendré lui-même : et il ne servirait à rien d'alléguer que *auparavant* ici n'a pas de sens, les deux termes A et B pouvant être donnés simultanément ; car, à défaut d'antériorité chronologique, il y a toujours une antériorité logique de ce qui engendre à l'égard de ce qui est engendré; de sorte que, dans la supposition qui est faite ici, chacun des deux termes A et B devrait être considéré comme, logiquement au moins, antérieur à l'autre, ce qui est absurde. Au lieu de deux mouvements, prenons-en trois, quatre, un nombre quelconque, ce nombre fût-il indéfiniment croissant, ce sera toujours la même chose. Par conséquent, supposer l'espace donné antérieurement, ne fût-ce que d'une antériorité logique, aux phénomènes qui nous apparaissent comme se déployant dans son sein, c'est se mettre dans l'impossibilité de comprendre comment se produit la direction d'un mouvement quelconque, et par suite l'existence de ce mouvement lui-même.

S'il est inadmissible que le mouvement se déploie à travers un temps et un espace dont l'existence serait supposée logiquement antérieure à la sienne, on est forcé d'admettre que c'est du mouvement lui-même que le temps et l'espace procèdent, et que le mouvement, par son existence métaphysique, laquelle, ainsi qu'on l'a vu plus haut, est une et indivisible, engendre du même coup, également avec leur unité et leur indivisibilité métaphysiques, le temps et l'espace. Du reste, il n'était pas besoin, à la rigueur, de longues considérations pour aboutir à cette conséquence ; un peu de réflexion sur les notions rationnelles que nous avons du temps et de l'espace pouvait y suffire. Par exemple, il est clair que tout mouvement, par cela même qu'il occupe une certaine durée, donne le temps tout entier avec l'infinité de son développement possible dans le passé et dans l'avenir; et à l'égard de l'espace, nous voyons bien qu'une direction quelconque à partir d'un point donne du même coup toutes

les autres directions de l'espace à partir de ce même point, et par conséquent l'espace tout entier. Dès lors le caractère dynamique du temps et de l'espace peut se comprendre. Le temps et l'espace, considérés dans leur nature métaphysique, sont, comme nous l'avons dit, non des milieux inertes et vides, mais de véritables forces, et en quelque sorte des réalités vivantes. C'est qu'il y a en eux un fond substantiel et concret, le mouvement, dont ils ne sont que deux formes et comme deux aspects. Le dynamisme qui est en eux leur vient du mouvement dans lequel ils ont tout leur être.

Peut-on s'en tenir à ce point de vue de l'antériorité métaphysique du mouvement à l'égard du temps et de l'espace, et le considérer comme l'expression définitive de la nature des choses? Oui, sans doute, si le mouvement fournit du temps et de l'espace une explication totale qui ne laisse rien d'indéterminé dans l'être de ces deux objets. Mais il n'en est pas ainsi. Pour ce qui est de la synthèse nécessaire à opérer du temps avec l'espace, de telle sorte qu'au lieu de constituer deux mondes étrangers l'un à l'autre, le temps et l'espace se pénètrent de la manière la plus intime, et ne soient plus que deux aspects différents d'une seule et même existence qui est celle de l'univers lui-même, le mouvement y suffit parfaitement. Comme il engendre le temps et l'espace dans l'acte unique et indivisible par lequel lui-même vient à l'existence, et qu'il se déploie à la fois dans l'un et dans l'autre, on peut dire qu'il les unit de la manière la plus étroite qui se puisse concevoir. A l'égard du temps, on peut dire encore que le mouvement — nous voulons dire un mouvement quelconque — en est à lui seul une condition suffisante; car, pour peu qu'une durée quelconque soit donnée, le temps est par là même donné tout entier, avec l'infinité de son développement à travers le passé et l'avenir. Mais il n'en est pas de même à l'égard de l'espace. Un mouvement d'une certaine direction dans l'espace donne tout entière, avec ses prolongements à l'infini, la ligne droite que constitue cette direction, et cela, par la raison que toute portion finie d'une ligne droite indéfinie contient cette ligne droite indéfinie tout entière en raison et en puissance; mais il ne donne pas l'espace entier. Ce que nous disons là paraît être en contradiction avec ce que nous avons dit plus haut que l'espace est un et indivisible. Il n'en est rien pourtant. Sans doute une direction de l'espace donne toutes les directions; mais autre chose est une direction, autre chose le mouvement qui, en la décrivant, en fait une réalité concrète au lieu d'une abstraction et d'une possibilité pure. Par suite, tant que l'espace ne nous présente que des directions qu'aucun mouvement ne décrit, il demeure à l'état abstrait et idéal, comme ces directions simplement possibles, dont au

reste il ne diffère pas. Un espace réel veut donc être rempli en quelque manière dans toutes ses parties. Or le mouvement unique que nous avons considéré jusqu'ici suffit bien à remplir l'espace quant à sa direction propre, mais non pas quant à toutes les autres. Si donc nous voulons obtenir un espace complet, ce n'est pas un mouvement unique qui nous le donnera, c'est une infinité de mouvements partis du même point initial que le premier, et rayonnant en tous sens autour de ce point.

Dès lors, bien loin d'être une réalité isolée et capable de se suffire à elle-même, comme nous l'avions implicitement supposé jusqu'ici, le mouvement particulier et concret ne nous apparaît plus que comme une partie inséparable de quelque existence plus complexe que lui-même. Mais quel est son rapport avec cette existence? Dirons-nous qu'il est par elle, ou bien qu'elle est par lui? Les considérations qui précèdent répondent suffisamment à cette question. S'il n'y avait qu'un seul mouvement dans l'univers, et par conséquent, qu'une seule direction de l'espace devenue réelle par le fait de ce mouvement qui la décrit, tout le reste de l'espace n'existerait pas, et le reste de l'espace n'existant pas, la direction en question ne pourrait pas elle-même exister; car l'espace réel ne peut se réduire à une ligne droite; de sorte qu'il n'existerait absolument rien. D'où cette conséquence que le mouvement considéré a son fondement et tout son être dans l'existence plus complexe dont il apparaît comme une partie.

Mais cette existence quelle est-elle? Nous ne devons pas, ce semble, avoir beaucoup de peine à la découvrir. Une réalité métaphysique une dans son essence, mais qui se déploie à travers le temps et l'espace, et jusqu'à l'infini, sous la forme d'une infinité de mouvements qui ont en elle leur cause et leur substratum, c'est un vivant, ou tout au moins un être organisé, nous le savons bien; car, lorsque nous avons cherché à nous faire de la nature vivante ou organisée une conception métaphysique, c'est celle-là précisément qui nous est apparue comme la seule conception admissible. Donc c'est le vivant qui est l'être primordial, le véritable absolu par lequel toutes choses existent, et qui seul est par lui-même.

S'il en est ainsi, la doctrine des *formes a priori de la sensibilité*, telle que l'a donnée Kant, est vraie dans son fond, mais il y a lieu de lui faire subir des modifications importantes. Elle est vraie en ce sens que le temps et l'espace sont, comme l'avait bien vu Kant, des lois et des formes qui s'imposent *a priori* à tous les phénomènes sans exception. Elle est vraie encore en ce sens que ces lois et ces formes ont leur fondement, non pas peut-être dans la nature de l'es-

prit, mais au moins dans la nature des êtres vivants en tant que vivants. Mais, ces deux points accordés, il reste à se demander quels sont les rapports du temps et de l'espace aux êtres concrets dont ils sont les formes. La solution de Kant c'est que le temps et l'espace préexistent, logiquement du moins, à ces êtres; qu'ils sont comme deux capacités sans fin dans lesquelles viennent prendre place d'une part les phénomènes du sens interne, et d'autre part les phénomènes du sens externe. Tant qu'on n'envisage le temps et l'espace que par leur côté empirique, cette solution peut être acceptée. Il est certain, par exemple, qu'au regard de nos sens les corps sont donnés comme juxtaposés les uns aux autres, et qu'à ce titre l'espace peut être considéré comme les contenant tous dans son sein. Mais le temps et l'espace empiriques, quoique ce ne soient pas des illusions pures, supposent pourtant avec eux, et même on peut dire avant eux, le temps et l'espace métaphysiques. Or, si l'on peut dire que le temps et l'espace empiriques sont les contenants des phénomènes, c'est qu'ils sont abstraits, morts, radicalement homogènes. Mais la même chose ne peut plus se dire du temps et de l'espace métaphysiques, qui sont concrets, vivants, hétérogènes en toutes leurs parties. Ceux-ci ne contiennent plus l'existence, ils sont l'existence même se déployant sous la seule forme réelle qu'elle puisse prendre, la vie. Bien loin donc de dire avec Kant que les choses sont dans le temps et dans l'espace, nous dirons que le temps et l'espace sont dans et par les choses, — les choses véritables, s'entend, c'est-à-dire les organismes. — Ce n'est pas l'esprit en général, encore moins l'esprit humain, ainsi que Kant paraît quelquefois le croire, qui impose ces formes aux objets de l'expérience; les objets de l'expérience prennent ces formes d'eux-mêmes, et par leur nature, en vertu d'une nécessité *a priori*.

VII

Il résulte des analyses précédentes que le temps et l'espace sont deux formes nécessaires sous lesquelles va se déployant l'unité métaphysique de l'être vivant, en tant que cet être possède une existence phénoménale, et qu'il fait partie, par conséquent, de la nature universelle. Nous savons de plus que l'on peut, partant de la considération du temps et de l'espace, retrouver la nature vivante comme étant leur condition nécessaire; de sorte que si, métaphysiquement, et dans l'ordre de l'existence, le vivant donne le temps et l'espace, on peut dire que, dialectiquement, et dans l'ordre de la connaissance, le temps et l'espace donnent le vivant. Cela étant, n'apparaît-il pas clairement que la vie est une seule et même chose avec le temps et

l'espace? On dira à cela qu'il y a pourtant des corps bruts, et que ces corps sont dans le temps et dans l'espace, comme les corps vivants. Mais il faut ici distinguer. Le temps et l'espace empiriques supposent comme un aspect essentiel, et même comme le principe fondamental de leur propre nature, le temps et l'espace métaphysiques; et, de leur côté, le temps et l'espace métaphysiques donnent nécessairement le temps et l'espace empiriques : de sorte qu'il y a là, de part et d'autre, plus que deux existences indissolublement unies; il y a une seule et même existence considérée sous deux aspects différents. Cela étant, si les corps bruts participent à la nature du temps et de l'espace empiriques sans participer en rien à la nature du temps et de l'espace métaphysiques, est-on en droit de dire qu'ils sont véritablement dans le temps et dans l'espace? Or c'est précisément là ce qui a lieu. Par exemple, est-ce qu'un corps brut est dans le temps, à proprement parler? Sans doute il y est par les mouvements qui font changer sa position respective à l'égard des autres corps; mais ces changements ne sont pas lui, et ne contribuent en rien à la constitution de son être. Donc, s'il n'est dans le temps que de cette façon, on peut bien dire qu'il n'y est pas par lui-même. Il est vrai qu'il peut se produire en lui des changements internes; mais ces changements lui sont eux-mêmes étrangers en quelque manière; car, bien loin de servir à constituer son être, ils ne tendent qu'à l'altérer, et même à le détruire. La cire qu'on fait chauffer reste bien de la cire après sa fusion, en ce sens que le corps liquide et le corps solide sont composés des mêmes molécules; mais pourtant on ne peut pas, quoi qu'en ait dit Descartes, soutenir que ce corps liquide et ce corps solide soient un seul et même corps, puisque certaines propriétés sont différentes de part et d'autre. La conservation du corps brut réclame donc son immutabilité absolue, tant à l'intérieur de lui-même qu'à l'égard des autres corps; et par suite, elle le suppose soustrait à la loi du temps; car, pour ce qui n'est ainsi qu'immergé dans le cours du temps, comme une pierre dans un fleuve, on peut bien dire que la loi du temps, laquelle n'est autre en définitive que la loi du devenir, n'existe pas. Pour être dans le temps d'une manière effective, c'est-à-dire, pour participer à l'être du temps et à son essence, il faut subsister en vertu de la loi même du devenir, et, au lieu d'être *dévoré par le temps*, suivant la métaphore consacrée, s'en nourrir soi-même, et puiser dans le devenir incessant précisément l'aliment de son être. Or c'est là une condition que le vivant seul remplit. Les physiologistes disent que la vie est essentiellement un processus de nutrition. Ce que nous disons ici ne signifie pas autre chose.

A l'égard de l'espace on pourrait présenter des considérations analogues. Plusieurs pierres sont éparses, je les réunis et j'en fais un tas. Le tas de pierres, voilà le corps brut, et tout corps brut est de même nature que celui-là. Mais un tas de pierres n'est pas un être; c'est une existence purement idéale, puisque toute sa réalité consiste dans l'acte par lequel j'unis dans une seule et même pensée, et je considère comme un seul et même objet plusieurs pierres à la fois. A quel titre donc un tas de pierres pourrait-il être dans l'espace? Dira-t-on que, du moins, ses parties y sont? Nous l'accordons, si l'on entend parler de ses parties élémentaires; parce que, comme nous le verrons plus tard, des parties vraiment élémentaires sont nécessairement des vivants; mais ce n'est pas des parties du tas de pierres qu'il est ici question, c'est du tas de pierres lui-même, en tant qu'il est un tout, et un tout de composition, puisque, manifestement, il est composé. Or, en lui-même, et en tant qu'il est un tout de composition, il n'est pas dans l'espace, précisément en raison de sa nature purement idéale; car ce sont les choses réelles qui sont dans l'espace, et non pas les idées. Quant à faire participer de simples agrégats à la nature de l'espace, cela revient en somme à composer l'espace par un rapprochement de ce que l'on considère comme ses parties, et nous savons que c'est là un procédé illégitime, et qui ne saurait aboutir. Pour qu'une chose soit dans l'espace, il faut que l'espace soit en quelque sorte l'être de cette chose et sa substance même. Or le vivant remplit cette condition, et il la remplit seul, puisqu'il est le seul être corporel qui, métaphysiquement, préexiste à ses parties, et ne résulte point de leur assemblage. On voit par là à quel point l'existence du vivant s'identifie à celle du temps et de l'espace. Dès lors, quel meilleur moyen pour arriver à la connaissance de la nature vivante que d'approfondir la nature du temps et de l'espace? Telle est, en effet, la méthode que nous allons suivre.

Toutefois, comme nous n'aurons besoin d'avoir égard qu'à une seule des propriétés du temps et de l'espace, la continuité, et qu'à ce titre un continu quelconque peut leur être substitué sans inconvénients, nous leur substituerons, pour plus de simplicité et de rapidité dans le raisonnement, la ligne droite qui est très propre à les représenter l'un et l'autre en tant que continus. Du reste, il sera si aisé de revenir de ce symbole aux choses symbolisées, si on le juge à propos, que le véritable objet de notre étude ne sera pas perdu de vue un seul instant.

Considérons donc une ligne droite indéfinie. Nous remarquerons d'abord que deux points quelconques de cette ligne la déterminent tout entière, et cela, quel que soit l'intervalle qui les sépare. Et non

seulement ils la déterminent en ce sens que, ces deux points une fois donnés, il ne reste plus aucune indétermination dans la série des prolongements que la ligne droite peut recevoir; il faut aller plus loin, et dire que la portion de la ligne totale comprise entre ces deux points est l'expression parfaite, adéquate, absolue, de la ligne droite entière, considérée dans l'infinité de son développement possible. En effet, la ligne droite indéfinie n'est qu'un pur idéal. Ce qui est objet à la fois d'expérience et de conception positive, c'est seulement une ligne finie. Quant à la ligne indéfinie, nous ne voulons pas dire qu'elle ne soit objet de conception en aucune manière; mais il est certain que la conception qu'on peut s'en faire s'appuie nécessairement sur la considération d'une ligne finie, et qu'elle consiste à reconnaître qu'il y a dans cette ligne finie le principe, la loi et toutes les conditions déterminantes d'une extension que rien ne saurait limiter. La chose paraîtra plus claire encore si l'on prend garde que des lignes droites finies peuvent bien être dites plus grandes ou plus petites les unes que les autres lorsqu'on les compare entre elles, mais qu'en elles-mêmes, ou ce qui est la même chose, comparées à l'infini, elles ne sont ni grandes, ni petites, puisque, considérées ainsi, elles n'ont plus aucune grandeur. Or il faut bien accorder que le fini, lorsque l'on met à part sa grandeur, et par là même ses limites, est vraiment, comme nous l'avons dit, l'expression parfaite et adéquate de l'infini; d'autant plus que, pour l'infini, la seule manière possible d'exister, c'est d'exister comme la ligne droite totale existe dans sa partie, c'est-à-dire en raison et en puissance. Ainsi, l'unité de la ligne droite indéfinie c'est l'unité de telle de ses portions qu'il nous plaira de considérer : ce qui veut dire que l'unité du temps et celle de l'espace c'est l'unité d'une durée ou d'une étendue quelconques, en tant que cette durée ou cette étendue contiennent la raison d'être, et impliquent la nécessité du temps et de l'espace dans leur développement sans limites.

La propriété que possède ainsi une étendue quelconque de contenir l'espace total en raison et en puissance, et par suite, de lui être adéquate en quelque manière, explique ce fait que, tout en étant infini en réalité, le vivant a pourtant un corps propre, lequel a des limites; car le corps propre du vivant est à la nature universelle précisément ce que l'étendue considérée est à l'espace total : il la contient et il la donne, comme l'étendue donne l'espace, et suivant la même loi. Cela étant, on doit comprendre qu'il s'en faut de beaucoup que nous soyons en droit de considérer le corps propre de chaque vivant avec ses limites comme une illusion. Rien n'est mieux fondé au contraire que l'appropriation que chacun de nous se fait à

lui-même de son corps, et l'opposition qu'il établit entre ce corps les corps extérieurs. Chacun de nous, ainsi qu'on l'a vu, est à lui seul l'être universel. Mais l'être universel, cela n'est rien, car c'est l'infini. Si donc chacun de nous est quelque chose, c'est qu'en lui l'être universel se fait fini en se donnant des limites. De là le corps propre, lequel, on peut le dire, est pour nous l'univers tout entier, puisque pour nous rien dans l'univers n'existe qu'à la condition de venir se répercuter et s'exprimer là. Pourtant, s'il est vrai que l'infini en acte ne soit rien, il est vrai aussi que tout ce qui est réellement est infini en puissance : le fini comme existence distincte et autonome ne se conçoit pas. Il faut donc que l'être ainsi renfermé dans des limites qui constituent son corps les déborde en quelque manière, et s'étende à l'infini. De là la nature extérieure, tout aussi réelle, même par rapport à moi, que mon propre corps, mais autrement réelle, puisqu'il y a entre ces deux objets la différence de l'existence en acte à l'existence en puissance, celle-ci toutefois constituant un développement nécessaire de la première.

Ce que nous venons de dire du corps propre du vivant et de sa corrélation avec tout le reste de l'univers pourrait se répéter au sujet de la durée de l'existence du vivant, et des rapports de cette durée avec le temps total. En tant que l'être universel que nous sommes est infini, on peut dire que notre existence embrasse la totalité du temps dans le passé et dans l'avenir, comme elle embrasse la totalité de l'espace; mais l'infinité dans le temps est purement potentielle, de même que l'infinité dans l'espace. Il faut par conséquent, pour qu'elle prenne le caractère d'une réalité effective et actuelle, qu'elle se ramasse et se concentre en quelque sorte, c'est-à-dire qu'elle s'exprime en une durée finie, comme l'espace s'exprime dans l'étendue, et en ce sens on peut dire que le monde a commencé et finira avec notre existence à nous. Ainsi la même loi qui nous fait un corps limité dans l'espace nous fait une vie limitée dans le temps. Le problème de l'existence du corps propre et le problème de la naissance et de la mort ne font qu'un.

On peut juger par là à quel point nous serions disposé à adhérer à la solution que donne Kant du problème qui fait l'objet de sa première *Antinomie*; le temps et l'espace sont-ils finis ou infinis ? Cette solution est bien connue; mais elle a un rapport si étroit avec les considérations qui viennent d'être développées, elle les a inspirées d'une manière si directe, que nous devons la rappeler. Si l'on veut envisager le temps et l'espace suivant l'ordre progressif; c'est-à-dire, si l'on veut que l'heure présente succède effectivement à toutes celles qui nous paraissent l'avoir précédée, et qu'elle ait été amenée à l'exis-

tence par le cours de ces dernières; si l'on veut que la portion de l'espace total qu'occupe tel objet soit déterminée quant au lieu et quant à la situation par ses rapports avec toutes les autres parties de l'espace jusqu'à l'infini, on se met hors d'état de comprendre comment il a pu se faire que cette heure arrivât effectivement, que cette étendue partielle eût une situation effective; puisque, dans un cas comme dans l'autre, la donnée actuelle supposait le passage à travers une *infinité réelle de termes*, l'accomplissement d'une *infinité réelle de conditions*, ce qui est contradictoire. Au contraire, si, procédant régressivement, on part de l'heure actuelle pour remonter le cours des temps passés, de l'étendue concrète qu'on envisage pour en faire le centre de la totalité des choses, toute difficulté disparaît, parce que le point de départ, au lieu d'être absolument indéterminé, comme dans le cas précédent, est au contraire fixe et stable, ce qui est nécessaire pour rendre possible le mouvement de la pensée. Dès lors l'infinité du temps passé signifie pour nous, non plus qu'il s'est écoulé jusqu'à aujourd'hui un nombre infini réel de jours, d'années ou de siècles, car cette proposition est absurde, mais bien que si, partant du jour présent, nous remontons la série des temps passés, nous pourrons remonter autant qu'il nous plaira sans jamais arriver à un premier commencement des choses; et prise en ce sens, l'infinité du passé n'est pas plus inintelligible que celle de l'avenir. De même, l'infinité de l'espace signifie, non pas que l'espace réel a ses limites à l'infini, c'est-à-dire est sans limites, mais seulement que si, partant d'un objet quelconque de l'univers actuel, nous traçons par la pensée autour de cet objet des sphères concentriques de plus en plus étendues, nous pourrons continuer ainsi autant qu'il nous plaira sans jamais atteindre les limites de l'espace, et nous serons fatigués d'imaginer avant d'avoir épuisé la capacité qu'a l'espace de s'étendre.

Comment se fait-il que cette belle conception n'ait pas pris encore en métaphysique la place éminente qui lui appartenait de droit? C'est sans doute que Kant lui-même a négligé d'en tirer parti. Il y avait là en germe, à ce qu'il nous semble, la distinction fondamentale de la nature empirique et de la nature métaphysique du temps et de l'espace, avec toute une série de conséquences importantes. Ce sont ces conséquences que nous essayons ici de dégager. Peut-être jugera-t-on qu'à cet égard nous avons fait fausse route; mais, quoi qu'il en soit, nous nous estimerions suffisamment payé de nos peines si nous avions pu remettre en honneur cette théorie si considérable, à notre avis.

Examinons maintenant comment peuvent se comprendre les rapports des êtres vivants avec la nature universelle et entre eux.

Nous avons vu que d'abord à l'égard de l'espace, l'une quelconque des parties que l'on voudra y considérer le donne tout entier, et jusqu'à l'infini, du moins en raison et en puissance. Il suit de là que le même espace est donné et déterminé intégralement un nombre infini de fois, puisque les portions assignables qui sont en lui sont en nombre infini. Cependant toutes ces portions ne sont pas identiques entre elles; elles diffèrent au contraire toutes les unes des autres, non pas par la grandeur, car, pour les comparer sous ce rapport, il faudrait avoir recours à l'emploi arbitraire d'une unité que l'espace ne fournit pas, mais par les situations qu'elles occupent dans l'espace lui-même. Si donc elles déterminent toutes l'espace total, elles ne le déterminent pas toutes de la même façon. La vérité est, du reste, qu'elles l'expriment, plutôt encore qu'elles ne le déterminent, et qu'elles l'expriment chacune à leur manière, par les situations respectives qu'elles y occupent. S'il en est ainsi, il est clair que chacune des portions de l'espace total, quoique exprimant cet espace d'une manière parfaite, en tant qu'elle le détermine tout entier, l'exprime pourtant d'une manière inadéquate, puisqu'elle l'exprime par sa situation, qui est relative et particulière. Il n'y a rien là qui doive surprendre; car c'est une conséquence de la nature de l'infini de ne pouvoir trouver dans le fini une expression adéquate. Pourtant il faut que l'infini, puisqu'il n'est rien en soi, et n'existe que dans ce qui l'exprime, soit exprimé adéquatement, c'est-à-dire que toute expression inadéquate de l'espace en suppose une autre qui la complète, et même une infinité d'autres, puisque, encore une fois, rien de fini ne peut exprimer adéquatement l'infini. Dès lors nous pouvons comprendre la connexion métaphysique qu'ont entre elles toutes les portions assignables de l'espace infini. Non seulement l'une quelconque de ces portions donne l'espace entier, et par conséquent, toutes les autres portions qu'on y peut assigner; elle suppose encore ces autres portions comme des conditions de sa propre existence; elle est constituée par ces portions différentes, comme elle-même les constitue; elle vit enfin, si l'on peut ainsi parler, d'une vie qui est individuelle sans doute, mais qui est aussi collective, puisqu'elle a son existence à la fois en elle-même, et dans chacune des portions différentes d'elle-même qui peuvent être assignées dans le tout dont elle fait partie.

Si maintenant nous considérons le rapport des parties d'une étendue limitée à cette étendue même, nous reconnaîtrons qu'il est identique au rapport de cette étendue à l'espace total, sauf pour ce qui con-

cerne le caractère d'infinité inhérent à ce dernier. C'est-à-dire qu'une portion quelconque d'une étendue donnée est encore une étendue, et même *cette étendue*, car elle la contient tout entière en raison et puissance. En tant qu'elle l'exprime ainsi tout entière, elle en est une expression parfaite, et pourtant cette expression est inadéquate, en tant qu'elle suppose une infinité d'expressions différentes et complémentaires. En définitive, on peut dire également bien de l'espace total et d'une étendue quelconque que ce sont des réalités parfaitement unes et indivisibles; que cependant, en tant qu'unités, ces choses ne peuvent appartenir ni au domaine de la nature phénoménale, ni à celui de la représentation; que, par conséquent, elles ne peuvent être données en elles-mêmes, ni représentées, sinon comme comprenant une infinie multiplicité de parties; mais que, dans chacune de ces parties, l'unité du tout, espace ou étendue, se retrouve intégralement; de sorte que toute portion de l'espace est encore l'espace entier, toute portion d'une étendue est encore cette étendue entière. On voit par là quel est le véritable sens qu'il faut attacher à ce terme dont nous nous sommes servi, et dont, faute de mieux, nous continuerons à nous servir, les *parties* de l'espace et de l'étendue. En réalité, ni l'espace, ni une étendue quelconque n'ont de parties, mais seulement des *expressions* différentes. Kant a dit quelque part que « l'étendue est un tout que ses parties divisent, mais ne constituent pas ». Nous n'accepterions pas cette manière de voir. Non, l'étendue n'est pas un *tout*; car, si elle était un tout, elle serait multiple, et n'existerait que par ses parties. Il n'est pas vrai non plus que ses parties la *divisent*; car, si elles la divisaient, on ne pourrait pas dire qu'elles *ne la constituent pas*. Ce qui est vraiment un, au sens où Kant prend ici l'unité, est indivisible. Tout ce qui se divise n'est à l'égard des membres de la division effectuée qu'un être de raison et une unité factice. Sans doute on ne peut pas admettre que tout soit un d'une unité absolue, comme le voulaient les Éléates. La diversité, au contraire, est la loi de toute existence en dehors de l'existence suprême; mais la diversité n'est pas la division, et elle se concilie parfaitement avec l'unité en dehors de laquelle il n'y a plus d'être, parce que, sous la multiplicité des aspects, on conçoit très bien l'unité d'essence.

Tout ce que nous venons de dire de l'espace pourrait se répéter au sujet du temps; c'est-à-dire que toute portion du temps donne en raison et en puissance le temps entier; que ce que nous appelons des portions du temps, ce sont en réalité des expressions du temps total,

1. *Remarques sur la deuxième Antinomie.*

expressions qui diffèrent suivant la position qu'occupe, dans la série successive des temps, la portion considérée; que toutes ces expressions sont solidaires et complémentaires les unes des autres; et enfin, que le temps total étant infini, n'est exprimé adéquatement par aucune de ses parties, ni par aucune somme finie de ces mêmes parties, mais seulement par leur totalité, qui est elle-même un infini.

Et maintenant, il ne nous reste plus qu'à faire l'application de ce que nous venons de dire du temps et de l'espace à l'être vivant, à sa constitution propre, à ses rapports avec les autres vivants et avec la nature universelle. Mais cette application est-elle légitime? Il nous semble qu'on peut l'admettre, du moins, si l'on admet ce qui a été dit plus haut, à savoir que, dans l'ordre de l'existence, le temps et l'espace procèdent du vivant, et sont les formes nécessaires de son être phénoménal; et qu'inversement, dans l'ordre de la connaissance, le temps et l'espace supposent le vivant, et même le déterminent quant à son essence. Pourtant il est certain qu'il serait préférable de renoncer à ce procédé qui peut paraître un procédé détourné. La question des rapports des vivants entre eux et avec la nature universelle est assez importante pour mériter qu'on l'étudie directement et en elle-même. Mais, pour traiter cette question, il faudrait de longs développements, c'est-à-dire qu'il nous faudrait écrire un livre, et non plus un simple article de Revue. Nous devons donc nous contenter de prendre l'autre voie, qui est la plus expéditive, si elle n'est pas la plus satisfaisante.

De même que l'espace infini n'existe pas en soi, mais seulement dans telle étendue qui l'exprime, de même, et pour des raisons identiques, l'univers infini n'existe pas en soi, mais seulement dans les êtres vivants, lesquels formant une infinité, l'expriment une infinité de fois, sous une infinité d'aspects divers complémentaires les uns des autres, et par suite l'expriment, par leur totalité, d'une manière adéquate. Il résulte de là une conséquence importante : c'est qu'un vivant quelconque, exprimant l'univers, exprime en réalité, c'est-à-dire contient et donne la totalité des autres vivants, et que lui-même est exprimé par eux tous, en tant qu'il fait partie de l'être de chacun d'eux; de sorte que nous vivons tous les uns dans et par les autres, et que nous sommes tous, comme le dit saint Paul, « réciproquement membres les uns des autres », et cela dans l'ordre même de la nature. Quant à l'univers lui-même, considéré comme la totalité absolue des êtres, c'est un pur néant, au même titre que l'espace et le temps infinis. Ce qui existe véritablement, et ce qui seul est réel, c'est l'homme qui s'appelle Pierre, c'est l'animal qui passe sous mes yeux, c'est l'arbre, c'est la molécule et l'atome (car, ainsi que nous

le verrons plus tard, la molécule et l'atome doivent être considérés comme des êtres vivants); et tout cela est infini; car tout cela est connexe avec la totalité des êtres de la nature : tout cela est un point de vue et un moment de l'existence universelle.

Mais il faut aussi regarder à l'intérieur du corps propre de chaque vivant. Nous avons vu que c'est une seule et même loi qui limite l'espace infini à une étendue déterminée, et le corps infini du vivant à ce que nous appelons son corps propre. Mais une étendue déterminée, quoique une en soi, s'exprime pourtant par telle de ses parties qu'il plaira d'y considérer. De même un vivant, animal ou plante, a des parties par lesquelles il s'exprime, et qui sont les cellules constitutives de son corps. Ainsi la cellule, qui est un vivant, entre dans la constitution d'un vivant plus complexe dont elle dépend, et fait partie du corps propre de ce vivant supérieur. La même chose est vraie de ce vivant supérieur lui-même : l'expérience le montre nettement à l'égard de l'homme. L'homme aussi joue à l'égard des sociétés dont il fait partie, la famille, la nation, l'humanité, le rôle d'une cellule composante. Ces sociétés, dont les plus vastes englobent les plus restreintes, n'ont pas toutes le même degré d'unité, ni par conséquent, de réalité : la famille est moins réelle que l'individu; la nation, et surtout l'humanité, semblent l'être davantage; mais le principe est le même dans tous les cas, et nous voyons partout l'organisme enveloppant créer, du moins dans une certaine mesure, l'organisme enveloppé, vivre par lui, et s'exprimer en lui d'une manière parfaite.

Tout cela ce sont des vues que nous ne pouvons ni développer suffisamment, ni justifier, parce qu'il y aurait trop à dire. Que l'énormité de la tâche devant laquelle nous reculons soit notre excuse. Au lieu de pousser à bout l'analyse de conceptions toutes personnelles, nous préférons chercher quel aspect prennent, du point de vue où nous sommes placés maintenant, certains problèmes philosophiques qui sont d'un intérêt beaucoup plus général. C'est ce que nous ferons dans un troisième et dernier article.

CHARLES DUNAN.

(*La fin prochainement*).

PHILOSOPHES ESPAGNOLS DE CUBA

(*Suite* [1]).

FÉLIX VARÉLA — JOSÉ DE LA LUZ

II. — Le maitre.

Varéla fut l'initiateur et le précurseur. Quand il quitta Cuba pour entrer dans la vie politique, il ne laissait pas seulement des disciples capables de continuer son œuvre, mais un maître en l'art de philosopher et d'enseigner, un penseur et un sage, le plus illustre des Cubains, José de la Luz y Caballero, noms prédestinés. Celui qui les portait aima par-dessus tout les lumières de la science, et son caractère chevaleresque ne se démentit jamais, non pas même envers ses ennemis; car il eut des ennemis, comme tous les bienfaiteurs, et sa mémoire n'est pas encore entrée dans la sérénité de l'apaisement, quoique sa mort remonte à bien près de trente ans. Né à la Havane, le 11 juillet de l'an 1800, il est décédé dans sa ville natale, le 22 juin 1862. Sa vie a été écrite par D. José Ignacio Rodriguez, le biographe de Varéla, avec des sentiments d'affection et de respect qui rappellent, sauf les miracles, les Actes des apôtres ou des martyrs et les Vies des Saints. (Voir la 2e édition de New-York, 1879; la première avait paru en 1874.)

Rodriguez a été bien inspiré. Ses deux biographies, dépourvues d'art, sont remarquables par la sincérité, par la foi vive, par la confiance qui anima ses deux héros. On les lit avec l'intérêt que pourrait offrir un poème sans fiction, tant la matière se recommande par elle-même. Grâce aux vertus des deux illustres Cubains, leurs biographies ont cette valeur morale qui, au jugement d'Aristote, donne l'avantage à la poésie sur l'histoire. La légende s'est emparée de ces deux hommes d'élite pour les glorifier comme des saints; et la critique la plus sévère ne saurait ternir l'auréole de gloire qui encadre leurs images quasi divines.

1. Voir le numéro précédent.

Le biographe a donné le portrait de Varéla et un exemple de son écriture. Tête fine et nerveuse, front haut et carré, yeux vifs sous ses lunettes (il était extrêmement myope), nez droit et ferme, bouche éloquente, menton énergique : on devine un esprit clair et pénétrant, un caractère droit, beaucoup de bonté, une volonté de fer, avec je ne sais quoi d'indulgent et de sceptique. Tout autre est le type de José de la Luz. Grand front haut et large, encadré d'une épaisse chevelure noire, avec ce pli méditatif qui rapproche les sourcils tourmentés; des yeux de flamme, pleins de douceur; le nez fort, la bouche large, les lèvres persuasives, le menton ferme. La souffrance a creusé des plis profonds sur ce visage ouvert où brillent l'intelligence et l'énergie tempérées par la bonté profonde et la mélancolie. La vigueur du caractère répondait à celle du tempérament, qui était naturellement sain et robuste. L'écriture nette et claire, comme le montrent quelques lignes tracées sur les feuillets de garde d'un exemplaire de Huarte (édition de Leyde, 1652), qui avait appartenu au savant médecin Camille Falconet, et qu'il offrit à son médecin le D[r] Casimir Pinel, le 22 juin 1844, avec une dédicace en castillan, dans laquelle il rend hommage aux grands penseurs, tels que Platon, Albert le Grand, Huarte et Gall.

Ce document nous révéla l'existence du philosophe cubain et nous donna envie de le connaître. Le peu qu'en a dit M. Varona aiguillonna ce désir, et la biographie de Rodriguez le satisfit pleinement. Aujourd'hui sa belle figure se révèle au monde philosophique et par l'édition de ses œuvres complètes, en voie de publication à la Havane, sous la direction de M. Alfredo Zayas Alfonso, et par une monographie remarquable que l'auteur, M. Manuel Sanguily, intitule avec raison étude critique : son livre n'est, en effet, ni un panégyrique ni une apologie; mais une analyse anatomique, plus anatomique du moins que physiologique, une dissection minutieuse qui ressemble beaucoup au rapport d'un médecin expert, à la suite d'une autopsie.

Rien de moins littéraire que ces exhumations juridiques suivant les procédés du laboratoire de clinique ou, pour mieux dire, de la clinique de laboratoire; et rien de moins positif, malgré les prétentions de la méthode. Au fait, ce n'est point de statique qu'il s'agit, mais de dynamique. La science de la vie n'est en somme que la science des fonctions vitales; et toute la vitalité n'est point dans les organes. La vie se résume en ces deux mots, action et réaction, et la fonction façonne l'organe et le modifie. Il faut bien l'admettre sous peine de ne rien comprendre à la nutrition et à l'hérédité. Non, la vitalité ne se réduit point à un pur problème de mécanique. La faculté maîtresse existe-t-elle? Grosse question. Si elle existe, est-il possible de la distinguer, de l'isoler? Peut-être que cette fiction, cette entité d'école n'est que l'idiosyncrasie transfigurée de l'antique doctrine des tempéraments, à moins qu'elle ne soit un produit de la métaphysique transformée; car la métaphysique se métamorphose au lieu de disparaître, et affecte seulement de paraître moins abstruse. L'idiosyncrasie elle-même est

très complexe. Huarte, qui avait approfondi la question, s'est refusé à reconnaître la prédominance souveraine, absolue, d'une faculté quelconque. Si sa doctrine avait prévalu, la nosologie mentale ne serait pas si riche en espèces pathologiques qui sont de pures rêveries, la monomanie entre autres.

Le genre organique se distingue du genre inorganique. Le premier est variable et mobile, et ne peut, comme le second, se plier à l'exactitude des lois et des calculs mathématiques, quoi que prétendent les logiciens géomètres. Il y a là une question capitale de méthode qui serait peut-être aujourd'hui résolue, si nos écoles de médecine avaient cette chaire de méthodologie que demandait Cabanis, il y aura bientôt un siècle : l'histoire de l'art médical lui fournirait de riches éléments.

Le bon sens de M. Sanguily a triomphé de ses préjugés scientifiques, fort heureusement pour son livre, et l'amour du vrai a prévalu sur l'esprit de système. Ce qui ressort clairement de son étude critique et même hypercritique, c'est que D. José de la Luz y Caballero, qu'il a soumis à une enquête qui ressemble beaucoup à une torture, était un philosophe d'une haute raison, d'un cœur ardent, d'un caractère antique, qui aimait par-dessus tout la vérité et la patrie. Chrétien, c'est probable; mystique, c'est possible; mais d'un christianisme et d'un mysticisme hors du dogme et de la tradition. L'étroitesse d'esprit et la vulgarité des croyances répugnaient à sa nature généreuse. Varéla pourrait être à la rigueur confisqué par l'Église, si l'Église pouvait pardonner à un prêtre son amour constant de la liberté et de la tolérance; tandis que son successeur, suspect au pouvoir séculier, l'est encore davantage à l'autorité ecclésiastique. Les zélés le traitent d'hétérodoxe et même d'hérétique. Quoiqu'il eût les vertus héroïques d'un saint, son nom ne figurera que dans le calendrier des sages laïques. C'est par là qu'il se distingue essentiellement de Félix Varéla, lié par le sacerdoce, théologien militant, comme l'attestent ses écrits de controverse et d'apologétique.

Varéla, épuisé par la maladie, mais en pleine possession de sa raison, meurt en bon catholique, protestant de sa croyance et faisant un acte de foi sincère, en recevant les derniers sacrements; tandis que Luz, au moment d'expirer, élude spirituellement la confession, en déclarant qu'il a toujours été en bons termes avec Dieu, et il part pour le grand voyage sans viatique. Mais, dira-t-on, il était chrétien, et de plus mystique. Il l'était en effet, mais non pas comme on l'entend d'ordinaire. Croyait-il à la divinité de Jésus? rien ne le prouve. Ce n'était point un dévot, mais une âme religieuse. Son testament est une œuvre d'édification, et non de scandale, une consolation posthume pour les siens qu'il veut laisser en paix. Jamais il n'est question dans ses écrits de la Vierge ou des Saints, ni du livre nihiliste de l'*Imitation*, ni d'aucune de ces pieuses niaiseries liturgiques qui obsèdent les âmes dévotes.

Son symbole n'est point surchargé d'articles; son christianisme est tout social, comme celui de Lamennais dans les *Evangiles*.

La très grande majorité des Chrétiens répètent avec le Christ découragé : « Mon royaume n'est point de ce monde », attendant les compensations de la vie future. Et lui, qui admire le système des compensations, il répète avec la foi ardente de la charité qui nourrit son espérance, le vœu sublime de la prière : « que ton règne advienne », souhaitant aux générations de l'avenir une vie meilleure. Sa doctrine religieuse est purement humaine. C'est l'avenir des sociétés qui le préoccupe, c'est le progrès de la civilisation par la culture des mœurs, par la diffusion des lumières, par la transformation des esprits et des cœurs, par l'amélioration de la vie sociale. Il admire beaucoup, en dehors des maîtres de la pensée dans l'antiquité profane, saint Paul et saint Augustin. Son admiration pour le premier se fondait peut-être sur les mêmes motifs que celle d'Auguste Comte, ce Latin athée, façonné par le catholicisme. C'était évidemment une forte tête que celle de ce juif voyageur qui fonda le dogme chrétien et l'Église, tout en travaillant de ses mains. De lui est ce mot admirable : « Il n'y a point d'excès dans la charité ». Il ne faudrait pas le juger d'après Calvin, tyran haïssable, ni d'après Bossuet, panégyriste de l'autorité. Non, ce n'était point un homme ordinaire que celui qui a donné une leçon peu comprise au pouvoir infaillible et intolérant, en disant que les hérésies sont nécessaires. Il valait mieux, en somme, malgré sa sécheresse de cœur, que son dogme étroit de la prédestination, aggravé plutôt qu'adouci par celui de la grâce. Tout juif qu'il était, il se montra à la hauteur de sa mission : en se faisant tout à tous, avec un esprit cosmopolite complètement étranger à sa race, il mérita d'être appelé l'Apôtre des Nations. Le Christ a sa légende; Paul est un homme historique, et il balance le Christ. Luz pensait qu'il n'avait pas voulu faire du christianisme une église fermée, puisqu'il l'ouvrait aux gentils. Quant à sa prédilection pour saint Augustin, elle répond bien à sa propre nature, toute de flamme, aimante, rêveuse et sentimentale. L'imagination d'Augustin illumine les moindres de ses écrits, et son cœur les réchauffe. Nul théologien ne connut comme lui le sentiment de l'art. Il est poète, philosophe, écrivain, apôtre, homme passionné, qui a vécu comme les autres hommes, indulgent aux faiblesses humaines; en un mot, il humanise Dieu, au lieu que saint Thomas d'Aquin, le docteur angélique, l'Ange de l'École, n'est qu'un sec compilateur, avec l'esprit étroit et la forme aride d'un légiste; l'incarnation de la scolastique, dont sa *Somme* est le chef-d'œuvre.

Loin de se laisser emprisonner dans les liens du dogme, le philosophe cubain ouvrait son cœur à toutes les sectes chrétiennes dites protestantes. Admirateur de Luther et de sa traduction de la Bible, par laquelle fut fondée la langue nationale de l'Allemagne, il rend un éclatant hommage à la Réforme, à l'œuvre d'affranchissement qui

constamment et infatigablement à la domination des États-Unis américains qu'il ne pouvait se défendre de comparer aux républiques épileptiques de l'Amérique espagnole. La théocratie ne lui répugnait pas moins que l'ochlocratie ou démagogie pure : ainsi Varela fut aussi l'implacable adversaire. Mais Varela portait la soutane, et dans ses polémiques avec les pasteurs protestants du Nord, il alla jusqu'à cette formule : *El Español es católico o no es nada.* Peut-être voulait-il dire que l'Espagne résisterait toujours à la propagande des marchands de Bibles de Gibraltar et il ne s'est point trompé : les Espagnols les plus éclairés, les plus émancipés d'esprit n'ont pas voulu de la marchandise anglaise au rabais même pour contrarier les prêtres fanatiques. « La Bible en Espagne » n'a produit jusqu'à présent qu'un livre singulier et amusant, qu'a publié sous ce titre un de ces fameux missionnaires qui ont vainement tenté de conquérir l'Espagne à l'Église anglicane. Si dévots que soient les Espagnols, ils ne sont pas encore mûrs pour l'hypocrisie puritaine. Leur culte, payen aux trois quarts, les intéresse passionnément par l'éclat de la mise en scène, et ils entendent faire leur salut en s'amusant. Bien que José de la Luz fût convaincu que la religion est un lien aussi puissant que la communauté de race et de langage, il ne songea jamais, comme Ramon Lull, à réduire tous les hommes de tous les pays à l'unité de croyance. Il connaissait trop la nature humaine pour s'accommoder d'une formule aussi étroite que celle qui imposait à tous une seule foi, un seul baptême. Son christianisme était donc très élastique, et son idéal n'avait rien d'absolu.

Ramon Lull, le premier par ordre chronologique des mystiques espagnols, réduisait toute la philosophie à la discipline de l'esprit et du cœur, ainsi que le prouve la fameuse ritournelle de l'ouvrage intitulé *Art amativa* : « Former l'intelligence à bien entendre, et la volonté à bien aimer ». Entendre et aimer quoi ? Dieu ou l'absolu. De là cet éternel et fastidieux dialogue entre l'ami et l'aimé, expression de cet égoïsme formidable qui assimile le christianisme du moyen âge au stoïcisme, tuant l'homme pour faire le saint.

Tel n'est point le mysticisme de José de la Luz. Jamais Dieu ne le détourne de l'humanité ; il est homme et ami des hommes, à tel point qu'en remarquant que le vers fameux de l'*Heautontimorumenos* a pour auteur un esclave, il introduit une variante dans la loi de charité et déclare qu'il faut aimer son prochain *plus* que soi-même. Au fond, c'est la théorie de l'altruisme d'Auguste Comte, ce catholique qui aboutit par la philosophie positive à la religion de l'humanité, après avoir chassé Dieu du temple. Quoi qu'on pense de ce rapprochement, il est permis de supposer que le philosophe cubain songeait à l'avènement du règne de l'âge d'or et d'un paradis terrestre, en modifiant ainsi le vers terrible de Lucrèce : *Tantum religio potuit suadere bonorum.* Seulement il aurait fallu, pour être plus exact, substituer le futur au passé (*poterit* à *potuit*) puisque le christianisme, tel qu'il le concevait, ne pouvait se soustraire à la loi de l'évolution, comme

l'immobile cité de Dieu de saint Augustin et de son disciple Paul Orose, suivis par l'autoritaire Bossuet, amplificateur myope. D'après les vues du philosophe cubain, la religion doit servir à quelque chose de plus positif que l'œuvre du salut.

La prédilection marquée pour certains auteurs fait mieux connaître les hommes de pensée. Ces amis de choix, consultés à toute heure, donnent la mesure du goût, de l'esprit et du cœur, et révèlent les tendances les plus cachées. José de la Luz aimait et admirait avant tout Cervantès, qu'il surnommait le roi d'Espagne, le considérant comme le premier des inventeurs, *raro inventor*, a dit de lui-même l'immortel manchot. Il avait un goût décidé pour les trois écrivains mystiques, sainte Thérèse, Fray Luis de Grenade et Fray Luis de Léon, grands maîtres en l'art de penser et d'écrire. Le dernier surtout le ravissait par cette tendresse profonde et cette grâce naturelle qui le rendent supérieur à Fénelon. Au-dessus de tous les Italiens il plaçait Manzoni, qu'il admirait comme un artiste de race dont l'âme innocente avait grandi dans un milieu impur. Il goûtait aussi l'oraison funèbre d'O'Connell par le P. Ventura, moins à cause du talent de l'orateur que de la personne du héros, dont le rôle fut de travailler toute sa vie à la libération d'un peuple opprimé par les moyens pacifiques, sans violence ni effusion de sang.

Il faisait lire ce panégyrique à la jeunesse, souhaitant à Cuba un pareil libérateur, comme le devait un grand patriote.

Dans ses lectures, il s'attachait moins à l'auteur qu'à l'homme. Ce qui le charmait surtout c'était le sentiment, la voix du cœur et des entrailles. C'est le sentiment profond et intense qui a fait de lui le philosophe de la sensibilité par excellence. Malgré son inépuisable fonds de tendresse, jamais ce penchant naturel ne dégénéra en sensiblerie ni en faiblesse; mais on peut dire qu'il détermina sa vocation bien plus que le milieu moral et les circonstances extérieures. Comme il était naturel, l'idiosyncrasie déteignit fortement sur sa doctrine. Entre la philosophie bourgeoise de l'École écossaise, et l'épidémie passionnelle simultanément propagée par Diderot et Rousseau, il sut garder un juste tempérament, rien qu'en suivant sa nature droite et aimante. Ses grandes lumières, son jugement exquis, sa haute raison modérèrent ce qu'il pouvait y avoir d'excessif dans son extrême sensibilité. Cette puissance d'inhibition (de *cohibition* serait plus exact), qui consiste à se vaincre soi-même en résistant aux sollicitations impérieuses de l'instinct, est le suprême effort de la sagesse, la vertu même.

Ces termes démodés conviennent à ce héros du devoir : naturellement porté à l'indulgence et à la résignation, il s'insurgea contre le charlatanisme philosophique, le pire de tous, et lutta vaillamment pour préparer la conquête de la terre promise, avec autant d'ardeur que de patience, sans se hâter, sans désespérer, songeant à l'avenir d'autant plus qu'il était mécontent du présent. Ce qu'il admirait de

tout son cœur chez son précurseur Varéla, c'est cette ténacité du lutteur qui ne s'avoue jamais vaincu, et qui continue le combat malgré la dureté des circonstances : la persécution, l'exil, la pauvreté, l'abandon des siens. Du reste, toute cette élite de patriotes éclairés qui font cortège aux deux philosophes cubains montra une rare vaillance et fut digne d'eux. L'île de Cuba, réputée pour la mollesse de son climat, pour la beauté de ses paysages, pour les riches produits de son fertile territoire, et en outre pour la facilité des mœurs de ses habitants, cette île enchantée et enchanteresse, trop semblable à celles où régnait Vénus Aphrodite, a vu naître des hommes supérieurs par l'intelligence, par le caractère et par l'exemple d'une vie héroïque et sans tache.

Autre exemple mémorable qui corrige les exagérations de la doctrine des milieux et des modificateurs externes. Démocrite naquit à Abdère, et Epaminondas à Thèbes : l'un et l'autre furent redevables de leur supériorité à la philosophie; car la philosophie peut servir à produire autre chose que des sophistes rhéteurs et des académiciens bien pensants. Ainsi l'entendaient du moins les philosophes de Cuba, comme Pythagore, Socrate, Épicure et autres chefs d'école, qui prêchaient d'exemple et ne se contentaient point de disserter. Ils ne philosophaient pas en l'air, pour l'amour de l'art, comme des métaphysiciens ingénieux ou maniaques, mais comme des praticiens positifs, dont l'esthétique est infiniment plus raisonnable que celle des songe-creux qui se repaissent d'éther et de fumée. Ces maîtres de la jeunesse cubaine pensaient, méditaient, concluaient, ne rêvaient pas : ils ne hantaient point ces régions sereines où les esprits sublimes vont s'abîmer dans le vide. La raison pure les dominait moins que la raison pratique.

Varéla confesse avec candeur qu'il devint sensualiste en changeant de maître, durant son cours de philosophie : il modéra, selon son pouvoir, les conséquences de la doctrine par ses croyances religieuses, sans qu'on aperçoive le conflit entre les unes et les autres. Aussi n'alla-t-il pas bien loin dans l'application des sciences à la philosophie, n'ayant guère dépassé les éléments de la physique et de la chimie, qu'il prit l'initiative de joindre au programme, tandis qu'on se contentait avant lui des mathématiqnes pures, comme si les mathématiques étaient le dernier mot de la méthode.

Tout autrement procéda celui qui, par déférence, se déclarait son disciple; déclaration qui n'a pas nui à la réputation du maître. La vérité est que le guide de José de la Luz y Caballero fut son oncle maternel, D. Augustin Caballero, homme éminent, sous lequel Varéla avait fait sa première année de philosophie. Or, Augustin Caballero était idéaliste; la doctrine qu'il professait ne jurait point avec son caractère sacerdotal; tandis que son successeur O'Gaban, chanoine de la cathédrale, était franchement sensualiste. L'esprit souffle où il veut, selon le vieux texte.

Un point à noter dans l'évolution mentale du philosophe cubain,

c'est son entourage : sa famille se composait de croyants; sa mère était d'une piété ardente. Élevé dans le cloître de Saint-François, vivant dans un lieu de dévotion, le jeune homme songea sérieusement à se faire moine. Puis, changeant d'idée, il voulut être prêtre, et reçut les ordres mineurs. On ne nous dit pas s'il rejeta la soutane par des scrupules de conscience, comme il avait repoussé le froc. Il serait curieux de savoir si, à mesure que son esprit s'ouvrait à philosophie, sa délicatesse lui fit sentir l'incompatibilité qu'il y avait entre la croyance dogmatique et la libre spéculation. Est-ce à une cause mondaine, comme semble l'insinuer M. Sanguily, que fut dû ce changement de vocation? Il se peut que le monde ait donné prétexte à cette singulière évolution. Ce qu'il y a de certain, c'est que, malgré ses études théologiques et son goût décidé pour le mysticisme, jamais le philosophe ne fut arrêté dans ses recherches par des considérations religieuses; jamais sa piété ne mit son *veto* à ses délibérations philosophiques. Tout porte à croire qu'il exerça librement sa pensée, sans restriction, sans la moindre entrave, et qu'il connut dans sa plénitude la signification du verbe philosopher.

Rien du moins de ce qu'on connaît de lui n'autorise à penser qu'il ait eu peur de sa virilité et qu'on doive le ranger parmi les scrupuleux qui se châtrèrent de peur d'engendrer. Rien ne ressemble moins à un castrat de l'intelligence que cette nature généreuse. Point à noter, il répugnait à la métaphysique, arbre dont il ne voyait pas les racines et dont les fruits lui semblaient fades; il professait une instinctive horreur pour l'ontologie. L'idée de Dieu, dont il avait étudié les origines, lui semblait secondaire et relative. Cet artiste, très amoureux de Platon, admirait Aristote, comme le plus grand constructeur du monde mental : il a rendu hommage à son incomparable génie avec une admiration profonde. Il était si convaincu de la vérité de son aphorisme fondamental, qu'il voyait dans la sensibilité le terrain le plus solide et le plus fécond pour la philosophie. Rigoureusement parlant, il n'y a point de spontanéité dans l'exercice des fonctions mentales : *siempre precede algun motivo que determine el pensamiento.* La considération des organes dans la production des phénomènes de tout ordre était à ses yeux capitale; et en conséquence il déclarait ne pouvoir comprendre la psychologie sans la physiologie; et ce qui est bien plus hardi, sans la pathologie, laquelle, comme il dit excellemment, se charge de faire les expériences dans le laboratoire de la vie. Ses connaissances en médecine donnent beaucoup d'autorité à cette manière de voir : il est certain que la méthode expérimentale dans toute sa pureté dérive de l'observation des maladies. Son savoir en physiologie, en hygiène et en médecine l'empêcha de se cristalliser dans l'idéologie pure, comme Varéla et d'autres, plus attentifs aux questions de logique et de méthodologie qu'aux principes organiques de la science de l'homme, qui sont le fondement de la philosophie. Par sa filiation intellectuelle aussi bien que par ses habitudes de philosopher, il appartient à l'immortelle école des philosophes naturels ou naturalistes. *Mi formula : innatas las facul-*

[illegible] Admirateur de Descartes en [illegible] des esprits [illegible] point des conséquences [illegible] interprète contre la tradition des cartésiens [illegible] d'usage aujourd'hui de vouer [illegible] aux dieux [illegible] de Descartes par une filiation aussi légitime que celle qui rattache Joseph de Maistre à Hobbes.

Rien n'est plus intéressant et curieux que ces généalogies imprévues et pourtant légitimes qui déroutent les historiens vulgaires de la philosophie. C'est à établir ces généalogies par la filiation des doctrines que devraient travailler les historiens de la philosophie, selon José de la Luz, au lieu de compiler laborieusement des ouvrages d'érudition dépourvus de critique. En de tels cas, les illusions de la pensée philosophique ne sont point de simples accidents comme ceux qui, dans ce siècle, ont fait successivement de Descartes et de Kant les fondateurs de la [illegible] scientifique, peut-être en expiation de quelques faiblesses de ces deux penseurs solitaires.

Ce qui [illegible] particulièrement remarquable [illegible] très vivace et très [illegible] du philosophe cubain, c'est ce qui se passait ailleurs, en ce [illegible] pays de France, terre classique de la philosophie au XVIII[e] siècle. L'Empire et la Restauration imprimèrent tour à tour cette réaction malfaisante et [illegible], qui, sous prétexte de régénérer les esprits, tout en [illegible] la [illegible] les affaires de la classe bourgeoise et d'une [illegible] de [illegible]. Le [illegible] janséniste se mit à régenter la philosophie en versant des larmes amères sur les ruines accumulées par la Révolution. Le plus rogue des [illegible] prétendit restaurer le cartésianisme enterré avec Fontenelle, et cher aux jansénistes. On voulait que la France assagie et repentante fît amende honorable et [illegible] à [illegible]. A l'ivresse de la gloire succédait l'amour de l'ordre et d'une liberté sage, comme on disait alors; on se faisait dévot et [illegible]. On eut beau jeu contre les philosophes dont les cendres reposaient au Panthéon. Quant aux autres, Diderot, d'Holbach, Helvétius, on les voua aux gémonies. Condillac fut traité comme un petit garçon : il était trop clair, trop facile à comprendre, et le goût du galimatias philosophique se développait parallèlement à l'invasion de la littérature exotique.

Comme il fallait s'y attendre, les médecins philosophes furent appelés matérialistes et athées, grosses injures en ce temps de contre-révolution. Cabanis, honni, vilipendé, réfuté, par des orthodoxes qui recommençaient, comme s'il était à refaire, le *Traité des rapports du physique et du moral*. Gall, bafoué, berné, tourné en ridicule, et la phrénologie, *conspuée* : on traitait de charlatan celui qui montra le premier ce que pourrait devenir la physiologie du cerveau par l'analyse anatomique et l'observation clinique. Broussais, mis à l'index pour avoir fulminé ce manifeste qui fit crouler la vieille médecine ontologique; abhorré des gens bien pensants après son fameux livre l'*Irritation et la Folie*.

Comment le fougueux réformateur entra-t-il à l'Académie des Sciences morales et politiques, rétablie ou restaurée en 1832? Peut-être pour avoir consenti à s'ensevelir vivant dans cette faculté de médecine, qu'il appelait une vieille boutique, après la simili-révolution de 1830.

Pauvre Broussais et pauvre Académie! Oubliant l'honneur d'avoir été supprimée par le grand chef qui détestait les idéologues, elle entra à pleines voiles dans le courant de réaction bourgeoise ouvert par les mandarins lettrés (la pédantocratie d'Auguste Comte), et se mit à distribuer des couronnes aux invalides de la pensée qui acceptaient la légitimité de la séparation de la psychologie et de la physiologie, proclamée par un philosophe officiel. Les petits livres à couverture bleue publiés en 1848 et 1849 contre la République attestent la peur de ces académiques conservateurs à outrance.

José de la Luz a consigné quelque part les sentiments que lui inspirait cette corporation. Voici en propres termes ce qu'il en a dit : *Con este motivo harémos crisis de la nulidad de los trabajos propiamente filosóficos del eclecticismo. Ya no se examinan en la clase de ciencias morales del Instituto frances problemas como el de « la influencia del habito sobre la facultad de pensar »; ahora se investiga la autenticidad de los escritos de tal ó cual filosofo antiguo. Sea muy en hora buena; pero llamase a esto filologia, no filosofia. Basta este simple cotejo para juzgar de las dos épocas* (*Elenco* de 1840,39, ap. Rodrignez, *Apend.* A, p. 287). Ce jugement si net pourrait servir d'épigraphe au futur historien de la section de philosophie de cette Académie également hostile à la tradition du XVIIIe siècle et à l'esprit du XIXe. Le titre d'académicien lui imposait peu : l'opinion qu'il exprime sur quelques-uns de ces prud'hommes est aussi franche que peu avantageuse. Elle diffère peu de ce que disait d'un de ces illustres le P. Ventura de Raulica : « C'est un petit philosophe de salon ». Il ne pouvait concevoir une philosophie orthodoxe, administrative, gouvernementale, déférente, complaisante et servile, instrument docile d'une politique misérable. Bien qu'admirateur éclairé de l'Angleterre, dont il connaissait à fond la langue, la littérature et l'histoire, il ne paraît pas avoir fait grand cas de l'École écossaise, laquelle avait traité la philosophie à peu près comme Walter Scott devait traiter le roman, bourgeoisement et d'une façon empirique. Sans rejeter l'empirisme, il ne le confondait pas avec la méthode expérimentale, qu'il considérait comme l'alliée naturelle de la méthode inductive, objet de ses préférences. Il vit très bien que les philosophes écossais n'avaient pas su profiter autant qu'ils l'auraient dû, puisqu'ils le pouvaient, du voisinage des écoles de médecine, où brillaient des hommes aussi remarquables que Cullen et Brown. Le caractère bourgeois de la secte écossaisse, qui se retrouve dans Kant, Écossais d'origine, ne cadrait pas avec son idéal très positif : il pensait que la philosophie n'est qu'une amusette, si elle ne sert pas au progrès par l'amélioration des hommes. La philosophie doit conduire à la sagesse, ou elle n'est qu'un vain mot.

José de la Luz partageait les idées et les espérances du XVIIIe siècle. Durant son premier séjour en France, il traduisit en castillan les voyages de Volney en Égypte et en Syrie, avec des notes et un commentaire dignes du texte. Volney a eu une grande réputation chez les peuples de race latine. Les *Ruines* ont partagé avec le *Télémaque* de Fénelon la gloire d'avoir appris le français à d'innombrables générations novo-latines. On sait que ce livre a eu pour corollaire ce substantiel catéchisme de morale publié en 1793 sous le titre de « la Loi naturelle », emprunté par l'auteur à Voltaire.

Avec son flair admirable, José de la Luz comprit que le XIXe siècle devait suivre l'exemple du XVIIIe : c'est de la tradition que naît le progrès, dans la doctrine de l'évolution. Ce qu'il reprochait amèrement à l'école bâtarde qui avait arboré le drapeau de l'éclectisme, c'était d'avoir été chercher à l'étranger des armes pour combattre la philosophie nationale, consacrée par la Révolution, et d'abuser de l'histoire pour détourner la jeunesse des fortes études philosophiques : *La escuela ecléctica ha ido á buscar la filosofia en Grecia, Escocia y Alemania, dejandola en su propia casa. Los filosofos han temido que su ciencia se redujese á un capitulo, aunque importante, de la fisiologia, y por eso se han refugiado en el campo de la erudicion. Incentivo para la juventud.*

C'est bien cela : peur de la physiologie, peur du XVIIIe siècle, plagiat perpétuel; prétention étrange d'une doctrine sans critère qui prêche l'émancipation du jugement et le respect de l'autorité; charlatanisme du fondateur qui traduit ou fait traduire Platon, édite Descartes et Abailard, singe les Allemands, marie le panthéisme au spiritualisme, frappe sur Locke comme sur une tête de Turc, compose la misérable rapsodie du Vrai, du Bien et du Beau, et met ainsi en relief le néant du système et l'impuissance de l'eunuque qui fut pendant quarante ans le grand maître de la philosophie française. Proudhon, en son langage brutal, a résumé d'un mot le rôle honteux de ce maquignon.

Pierre Leroux n'a rien laissé à dire sur l'éclectisme et son pontife. Ce qu'en a écrit José de la Luz mérite pourtant d'être lu, à cause du sentiment généreux qui a conduit sa plume, lors d'une polémique retentissante dont on se souvient encore à Cuba. Varéla savait à quoi s'en tenir sur l'habile personnage défini par Sainte-Beuve, « un lièvre avec des yeux d'aigle » (traduction adoucie de l'apostrophe homérique : « yeux de chien, cœur de biche »). Il s'étonnait du bruit que faisait ce restaurateur d'un spiritualisme rétrospectif, dont les écrits représentaient à ses yeux des riens bruyants, « nadas sonoras ». Jugement d'autant plus remarquable qu'il se trouve exprimé fort dédaigneusement, dans une lettre adressée à un partisan de l'éclectisme. Car, il faut le reconnaître, l'éclectisme comptait des adeptes à Cuba dans le corps enseignant. José de la Luz, qui voyait les choses de plus haut que Varéla, tout en les considérant de plus près, comprit tout de suite quelles conséquences fâcheuses pouvait avoir une doctrine qui, par son

inconsistance même, devait séduire la jeunesse, par une érudition d'emprunt, enveloppée d'une brillante rhétorique. Or, il n'entendait pas que la jeunesse, séduite par la prestidigitation, lâchât la proie pour l'ombre et se nourrît de viande creuse. Lui qui jugeait intempestive l'introduction dans son pays de la philosophie allemande, dont il se régalait en connaisseur, comment aurait-il fermé les yeux sur cette contrebande philosophique, dont le moindre défaut était de leurrer la jeunesse et de l'endormir dans une funeste quiétude?

Le manuel classique de la philosophie universitaire, par trois apôtres de l'éclectisme, allait-il produire sous les tropiques des effets plus salutaires que ceux produits en France sous le patronage du Conseil royal de l'Instruction publique? Le néant de ce gros livre aux allures graves se révéla en 1848, lorsque la Révolution du 24 février vint terminer brusquement la farce de 1830. Le philosophe cubain n'avait pas eu besoin de cette contre-épreuve pour reconnaître l'impuissance et l'incapacité de l'éclectisme. Il s'était dévoué à l'éducation de la jeunesse pour former des hommes libres et des citoyens patriotes. C'est parce qu'il se préoccupait de l'avenir qu'il vit dans les débats soulevés par ses adversaires autre chose qu'une querelle d'école ou une dispute académique. Patriote avant tout, il se mit à considérer la fin avec des vues si hautes et si justes, que ses contradicteurs à bout d'arguments insinuèrent que sa philosophie tendait à préparer une nouvelle politique; et en conséquence, ils lui firent bassement une guerre de tendances, ils le dénoncèrent lâchement à un pouvoir ombrageux. A ces procédés de polémique, le philosophe répondit par une lettre très brève et très digne, et laissa le champ libre aux envieux malveillants. La loyauté lui défendait de continuer la lutte. Quel chagrin pour lui de voir que les tenants de l'éclectisme (*los eclectizantes*) valaient encore moins que les inoculateurs de cette mauvaise lymphe. Il se plaignait de vivre dans une atmosphère corrompue, *es deletérea nuestra atmósfera*, et il est obligé de constater un nouveau ferment de corruption, importé de l'étranger! Les sages font le bien, non sans difficulté; mais que de mal font les sophistes!

A partir de ce moment, José de la Luz se voua tout entier et sans distraction à l'éducation de la jeunesse cubaine, et ce fut là vraiment la grande affaire de sa vie. Certes, Cuba n'a point manqué de maîtres éminents : elle compte des noms distingués, célèbres et même illustres dans l'enseignement; mais José de la Luz les éclipse tous : il fut un éducateur incomparable. On n'a écrit nulle part rien de supérieur à son projet d'un Institut national, projet que Cuba n'aura qu'à réaliser, le jour où elle voudra payer sa dette de reconnaissance au plus illustre de ses enfants. Cet idéal d'une pépinière de jeunes gens élevés en vue de l'avenir de la patrie fut sa pensée constante. Les collèges qu'il fonda et dirigea dans sa cité natale prouvent qu'il avait dans la tête le type d'une de ces écoles modèles de haute culture physique, morale et intellec-

tuelle, où l'éducation et l'instruction ne font qu'un. Peut-être avait-il rêvé la création d'une sorte d'institut pythagoricien, et le bonheur de former des disciples plutôt que des élèves. On pourrait le croire en considérant avec quelle ténacité il obéit à sa vocation d'éducateur, comme l'homme qui va d'un principe à une fin déterminée. Il y sacrifia ses veilles, sa santé, une partie de sa fortune, les positions brillantes et lucratives que lui assuraient ses rares talents et sa haute situation sociale. Quoique généralement bien secondé par des collaborateurs de choix, dont quelques-uns étaient des hommes d'élite, il connut les amertumes de la jalousie, de l'ingratitude, de la malveillance, de la confiance trahie; et à cause de sa bonté même, il n'eut pas toujours à se louer de son entourage. Quant à la jeunesse qui se pressait dans ces belles maisons d'étude dont il avait fait des lieux de plaisance, elle l'aimait comme un pére indulgent et toujours accessible; elle l'admirait comme un savant universel, dont l'esprit et la mémoire n'étaient jamais à court; car il inspectait lui-même toutes les classes de sciences et de lettres, avec une égale compétence; elle lui savait gré de substituer l'autorité morale à la vieille discipline scolaire. Malheureusement les familles ne coopéraient pas toujours à l'œuvre de régénération patriotiquement entreprise par le grand éducateur. Il s'en plaignait avec douceur, répétant volontiers ces mots significatifs, *la casa no ayuda*, les parents ne sont pas avec moi. S'il avait pu compter sur leur complicité, il est probable qu'il n'aurait pas voulu de l'internat, comme il n'en voulait pas en effet dans son projet d'un institut ou collège national. Et malgré tout, il continuait à s'imposer des sacrifices très lourds pour assurer les bienfaits de l'éducation aux déshérités de la fortune : sa maison était remplie de boursiers; et c'est lui qui payait, sans aucune subvention de l'État. Rien ne ressemblait moins à une industrie lucrative que cette entreprise généreuse d'un particulier qui espérait le relèvement de sa patrie par l'éducation.

M. Sanguily aurait voulu une administration plus ferme, une discipline plus sévère, une plus grande unité, en un mot, plus d'ordre et d'harmonie, et ce qu'on prise partout, le succès matériel des établissements prospères. Sans doute l'œuvre eût été ainsi plus glorieuse et peut-être plus durable. Mais il est juste de considérer les difficultés diverses, les obstacles imprévus, les fâcheux contre-temps, par exemple le choléra, qui par deux fois dispersa le bercail (1850, 1852); les compétitions peu délicates qui allèrent jusqu'à supplanter le maître; les coups terribles de la mort qui brisèrent ses plus douces affections, sans relâcher son courage; sans compter cette maladie chronique des voies digestives qui empoisonna et abrégea sa vie. Il était d'un tempérament robuste, d'un caractère heureux, d'une humeur facile; bon cavalier, excellent nageur, toujours gai et dispos; mais l'âge amena des changements graves : la dyspepsie, puis la mélancolie, soit par l'influence du climat, soit par le labeur de l'étude, soit par suite des contrariétés amères qui ne lui

furent pas épargnées, et peut-être aussi par les doutes qui l'assaillirent sur le succès de son œuvre. Nul mieux que lui ne savait dans quel milieu il travaillait; et c'était pour transformer ce milieu qu'il mourut à la peine. Il endura ce supplice affreux de vivre dans une atmosphère qui ne convenait point à sa nature, et de se sentir dépaysé dans son propre pays; et il eut la douleur d'être condamné par la maladie à suspendre le travail mental qui pouvait seul l'arracher à ses souffrances morales. De là cette tendresse de cœur qu'il appelait mysticisme, et qu'il considérait comme le refuge des âmes pures : *El misticismo es el refugio de las almas puras contra esta podredumbre que llamamos mundo.* Et pour qu'on ne se méprenne point sur le sens qu'il donne au mot, il dit ailleurs : *La filosofia es el misticismo de las almas fuertes.*

C'est en le considérant dans son milieu que José de la Luz mérite vraiment d'être admiré comme un homme fort. Assurément les Cubains valent mieux que la réputation que leur ont faite les Espagnols qui les ont systématiquement corrompus; mais ils ne font pas difficulté de reconnaître que leur corruption est profonde : ils le sentent, ils le disent sans forfanterie ni cynisme, et les panégyristes de Varéla et de Luz déclarent que ces deux hommes admirables sont comparables à des fleurs d'un merveilleux éclat et d'un suave parfum, nées sur le fumier. Qui sait si le philosophe havanais ne songeait pas en élevant ses jeunes compatriotes à l'avis qu'il avait pu lire à l'entrée de quelques maisons d'éducation de New-York : « On ne reçoit point de Cubains ». Il avait visité deux fois cette capitale, lors de ses deux voyages en Europe. Il fit le premier pour connaître les institutions et les mœurs de l'Occident, vers sa trentième année; en faisant le second, il n'avait en vue que sa santé compromise. Dans les deux, la France fut sa résidence favorite. Il était en plein traitement sous la direction d'un médecin ami et en voie d'amélioration, lorsque de vieilles haines mal éteintes l'obligèrent à se rapatrier brusquement. En vain ses amis et ses proches insistèrent pour qu'il laissât tomber sans y répondre des accusations calomnieuses et ineptes. Ce mélancolique qui avait des accès d'humeur noire, cet hypocondriaque qui hésitait à traverser la place Vendôme, ce malade qui connaissait son mal et savait qu'il en mourrait, connaissait aussi son devoir. Il se remit en mer, et reparut à la Havane à l'étonnement de tous.

On peut voir à quelle procédure fut soumis le philosophe dans les biographies de MM. Rodriguez et Sanguily. Ce dernier ne laisse rien à désirer, et la discussion de l'affaire n'est pas moins intéressante que les documents produits.

On accusait le plus pacifique des hommes d'avoir fomenté un complot, une sédition dont l'objet était l'abolition de la servitude : c'est de lui que les esclaves et les mulâtres avaient reçu le mot d'ordre, et il était parti après avoir préparé l'incendie. Sa présence confondit les calomniateurs, et après une longue enquête, il fut rendu à la liberté.

La calomnie devait avoir pour origine quelque rancune politique : on n'ose croire que les adversaires du philosophe, dans sa campagne contre l'éclectisme, aient été pour rien dans cette persécution odieuse et grotesque, bien qu'ils eussent déclaré que sa doctrine pouvait compromettre la sûreté de l'État. Ce qui paraît plus probable, c'est que le gouvernement ne pardonnait point à Luz l'exemple de noble fermeté qu'il avait donné, lorsqu'étant président de la Société patriotique, il fit annuler pour vice de forme le vote enlevé par surprise en son absence, qui excluait comme indigne un de ses membres les plus honorables, M. Turnbull, ancien consul d'Angleterre à la Havane, et détesté du gouverneur comme abolitionniste et ennemi de la traite. L'autorité, qui avait sollicité la radiation de M. Turnbull, n'avait pas oublié l'attitude du président qui empêcha la Société de se déshonorer en maintenant un vote de complaisance.

La conduite du nouveau gouverneur, le général O'Donnell, montra combien cette attitude avait déplu. Ce militaire grossier et brutal raya d'office le membre réintégré, et profita d'une émeute d'esclaves dans deux ou trois exploitations rurales, pour imaginer un complot dans lequel furent impliqués tous les blancs suspects au gouvernement. Quant aux noirs et aux hommes de couleur, on les traita avec une rigueur inhumaine, sous les apparences de la légalité. Conseils de guerre en permanence, limiers de police, délateurs et pourvoyeurs à gages, la torture du fouet appliquée aux prévenus pour leur arracher des aveux. Des centaines de malheureux expirèrent déchirés par les lanières. Un pauvre nègre âgé de cent dix ans ne put échapper au bourreau. Des juges infâmes s'illustrèrent dans ces grands jours de la Terreur. Quelques-uns, assure-t-on, succombèrent aux remords. L'un des plus zélés, que ses méfaits avaient conduit au bagne, en fut tiré par l'entremise de José de la Luz qui obtint son internement à Séville. Pour achever le tableau, le capitaine général qui sévissait ainsi au nom de la loi, laissait introduire en une seule année 23 000 nègres africains à Cuba, et percevait une once d'or par tête d'esclave.

Quelle honte pour une nation de se dégrader dans la personne des représentants du pouvoir! *En la cuestion de los negros lo menos négro es el negro*, a dit avec raison le philosophe qui considérait la servitude comme la source de l'infériorité morale de son pays.

En travaillant à réformer, à régénérer ses compatriotes par l'éducation, il s'était rendu populaire. Toutes les classes de la société cubaine se sentaient fières de ce sage admirable, qu'un homme du peuple appelait *el maestro de todas las ciencias*, et dont les veilles étaient consacrées à l'œuvre sainte de l'émancipation. Quand ses souffrances lui permettaient de satisfaire son goût pour l'étude, il veillait la nuit dans la solitude et le silence, *por hacerlo todo en el alto silencio de la noche cuando todo duerme*; et ces heures de recueillement le retrempaient pour la lutte. Il mourut avec la sérénité du sage dans sa bibliothèque qu'il ne quittait plus dans les derniers temps de sa vie : une

clause de son testament attribue ses livres (6000 volumes) à la Société patriotique. C'était les soustraire à la confiscation et en assurer la jouissance au public.

Le lendemain de son décès, le gouverneur général de Cuba, D. Francisco Serrano, publia un décret ordonnant des funérailles officielles à cet homme indépendant qui n'avait jamais songé, comme l'a dit Proudhon, de Béranger, à se ménager un bel enterrement. Plus de six mille personnes suivaient le convoi. Le corps fut porté au cimetière, par les amis et les disciples du défunt; aucun discours ne fut prononcé sur sa tombe. Le même gouverneur interdit les journaux qui firent l'éloge du mort et empêcha la publication d'articles nécrologiques. Le 19 mai 1865, l'Académie royale des sciences médicales, physiques et naturelles de la Havane put enfin rendre hommage au plus illustre de ses membres, par l'organe du Dr Zambrana, en séance publique. La censure veillait et l'ombre de Luz inquiétait le pouvoir des proconsuls.

Ce n'est que depuis quelques mois que les Cubains ont commencé à payer leur dette au philosophe original et à l'incomparable éducateur, en recueillant ses œuvres éparses dans des feuilles quotidiennes, des revues, des programmes d'enseignement. Voilà le monument le plus digne du grand patriote, le seul qui puisse rendre justice à sa mémoire. Il pensait, parlait et écrivait avec une rare originalité. Sa formule favorite était l'aphorisme qui condense la pensée sans phrases. Il s'en servait volontiers pour exprimer ses convictions et ses doutes. Ces propositions brèves et concises rappellent souvent les pensées de Marc-Aurèle, quelquefois celles de Pascal, et aussi les problèmes d'Aristote. L'expression a la propriété, la justesse, le tour original et l'imprévu qui vient de la profondeur. La logique n'est jamais en défaut. La probité et la conscience ont dicté toutes ces sentences empreintes du cachet d'une haute raison, et parfois d'un esprit caustique. Voyez comme il se moque des contradictions, des rodomontades, de l'érudition et de la rhétorique de Cousin et des sottises plus solennelles de Jouffroy, *la insulsa doctrina de M. Jouffroy sobre el* YO *observando al* YO *por medio del* YO. Nul ne fut moins dupe de ce charlatanisme de l'art qui affecte de donner les apparences de l'éloquence et du savoir à la disette mentale : *no, mil veces no : la erudicion no es filosofia, el estilo no es filosofia.*

L'éloquence du philosophe éclatait dans les discours d'ouverture et de clôture de ses cours, dans les solennités scolaires, où il improvisait avec la confiance que donne une longue préparation, et particulièrement dans ces conférences familières (*pláticas*) qu'il avait l'habitude de faire à ses élèves les jours de sortie. Point d'arguties, rien de trop ingénieux, une facilité merveilleuse, avec une extrême sobriété et une simplicité attique. Quoiqu'il eût le titre d'avocat, il détestait la chicane. Au lieu de se défendre, quand il fut accusé, il se borna à poser des conclusions, en se fiant à l'équité des juges. Son habitude était de se

livrer à l'inspiration du cœur, après une longue méditation, ainsi que le montre l'oraison funèbre de D. Manuel de Escobedo, reproduite par Rodriguez. C'est la nature qui parle, c'est la douleur qui déborde ; ce sont les larmes qui coulent, c'est l'émotion profonde, sans préoccupation de l'art. Cet homme aimait trop la vérité pour avoir recours à l'artifice. Rien de l'académicien, du rhéteur, de l'amplificateur : il ne connaît point la stérile abondance des littérateurs espagnols qui jonglent avec les phrases et ressassent des pauvretés.

Bien que ce qu'il a laissé suffise à sa gloire, il est regrettable que son projet d'écrire un livre pour l'enseignement n'ait pas abouti. Peut-être eût-il conjuré la propagande des jésuites, devenus les auxiliaires complaisants d'un pouvoir corrupteur. Il faut une autre philosophie que celle des fils de Loyola aux peuples convalescents, et surtout aux peuples malades. *La sociedad debe amoldarse á la filosofía y no la filosofía á la sociedad*, dit excellemment ce rénovateur, dont le programme se résume tout entier dans ces deux propositions : *Nos proponemos fundar una escuela filosòfica en nuestro país, un plantel de ideas y sentimientos, y de método. Escuela de virtudes, de pensamientos y acciones; no de espectantes ni eruditos, sino de activos y pensadores.*

Voilà le grand projet qui absorba sa vie et à l'accomplissement duquel il consacra toutes les forces d'une nature exceptionnelle et d'un caractère où concouraient deux éléments qui semblent peu compatibles : la douceur et l'énergie. *No comprenden*, disait-il avec amertume, de ceux qui ne la connaissaient pas, *ni mi energía ni mi dulzura*. Et il se résignait à vivre dans une société qui lui faisait horreur et pitié. *No puede existir un hombre más en desharmonía con esta sociedad, desde la cumbre al cimiento.* Mais il ne désespérait point de la refondre, et il y travailla de tout son pouvoir, comme philosophe, comme éducateur et comme patriote. Il a semé ; d'autres récolteront.

III. — Conclusion.

L'Espagne est très pauvre en philosophes, et depuis Jovellanos, elle n'a pas produit un éducateur comparable à Varéla ou à Luz. Elle est donc vaincue par cette colonie qui n'a point à se louer de sa tendresse. Il est vrai que les Espagnols ont Balmès qu'ils proclament éminent, illustre, incomparable, et qui passe chez eux pour un philosophe, un publiciste et un écrivain de premier ordre. Les Catalans, bien entendu, n'ont pas nui à la haute réputation de leur compatriote : ils ont le privilège de fournir à l'Espagne des célébrités bruyantes, par exemple, le général Prim, le P. Claret, le peintre Fortuny, le D[r] Ferran, sans parler de ce poète épique qu'ils comparent bonnement à Homère, et d'autres personnages de qui l'on entend répéter : *Es un gran home.* Les Catalans ont la grandeur facile, et les Castillans n'osent les contre-

dire, surtout lorsque les auteurs de race catalane écrivent en castillan.

Jacques Balmès est donc un prodige, et nul n'y trouve à redire. Il a composé, dans l'espace de quinze ans, une sorte d'encyclopédie ultra-catholique dont le fond est très monotone et la forme peu variée, en dépit de la faconde qui témoigne d'un goût très vif pour la rhétorique et la sophistique. C'est un perpétuel jet d'eau claire, sans variations, et un ton de supériorité dont l'orgueil sacerdotal paraît seul capable. Un de ses biographes le proclame infaillible, impeccable, omniscient, universel. Peut-être y avait-il dans ce prêtre fanatique l'étoffe d'un polémiste ou d'un journaliste, moins la bonne humeur et l'esprit. S'il avait eu le sentiment du ridicule, il ne fût pas sorti du séminaire pour se mettre à l'école de saint Thomas, avec le dessein singulier de refondre le monde moderne en prenant pour modèle la société du moyen âge, et pour guide la *Somme théologique*. Comme un exorciste, il conjure Satan et asperge le monde d'eau bénite. Il a le syllogisme triomphant, parce qu'il part de la maxime : « Hors de l'Église, point de salut », non seulement dans l'autre monde, mais dans celui-ci. Il veut la cité de Dieu sur terre, et ne reconnaît comme citoyens que les catholiques purs et sans mélange. On ne voit pas ce qu'a gagné l'Espagne à cette prédication du catéchiste du *Pensamiento español*, feuille monarchique et religieuse très dévouée à l'ancien régime. Un ami et collaborateur de ce docteur en théologie et en politique résumait l'esprit de cette école rétrograde : *Io so frare de vocació* y *carlista de convicció*. C'est du catalan que chacun entend. Des moines et la vieille royauté absolue, voilà ce qu'il fallait à l'Espagne.

Balmès avait enseigné les mathématiques; il se confina dans la méthode déductive et ne tenta jamais d'en sortir. Des mathématiques à la métaphysique, il n'y a pas loin. L'absolu a cet avantage d'exercer l'intelligence et de la satisfaire sans la gêner, tandis que l'observation l'oblige de se heurter à la réalité, au concret. Comme il se croyait savant pour avoir beaucoup lu, il se mit à philosopher en vrai théologien de séminaire, ne sachant rien de la nature, ne connaissant quasi rien du monde; analysant, approfondissant le mystère et le miracle, crédule et curieux, se cantonnant de plus en plus dans cette idée, ni neuve, ni large, qu'il est insensé de prétendre lutter contre l'Église, que toute théorie du progrès social est vaine qui s'écarte tant soit peu de la tradition catholique; subordonnant toute l'histoire au dogme immobile; condamnant la Réforme, maudissant Luther, dédaignant le protestantisme et déplorant au nom de la civilisation le schisme irrévocable.

C'est dans le meilleur de ses ouvrages qu'il est arrivé à de telles conclusions. Qu'on juge de son esprit critique quand il passe de l'histoire à là philosophie. Pas un philosophe ne lira avec fruit son improvisation sur le critérium et ses épais volumes sur la philosophie fondamentale et la philosophie élémentaire. Malgré le ton doctoral, et même magistral, ce n'est qu'un délayage, une compilation de lieux communs;

un plagiat, ce serait trop dire. Bien qu'il n'écrive que par réminiscence, comme sous la dictée des auteurs orthodoxes, il est de bonne foi, très sincère; et c'est la conscience qu'il y met qui fait paraître et ressortir davantage la stérilité d'un esprit borné par des convictions arriérées de plusieurs siècles.

Cet entêté de dévotion et de carlisme se montre particulièrement réfractaire au progrès dans l'ouvrage consacré à la comparaison du catholicisme et du protestantisme. C'est une thèse en quatre volumes : le protestantisme est contraire à la civilisation catholique, et la civilisation a dévié depuis la perpétration du schisme par la Réforme. Sujet propice aux déclamations convenues et à ces tirades d'éloquence où trouvent leur emploi l'antithèse, la répétition, la similitude, l'apostrophe et le syllogisme pointu; car la forme est en réalité aussi scolastique que le fond. Au bout de quelques pages, on s'aperçoit que le compilateur de ce fatras est dominé par le souvenir de l'*Histoire des variations* de Bossuet, et par le désir de réfuter le livre solennel de Guizot. La réfutation est la maladie de ce polémiste infaillible qui est toujours le Sosie de quelqu'un : tantôt il singe Chateaubriand en son *Génie du christianisme* et les *Martyrs;* tantôt Joseph de Maistre en ses *Soirées de Saint-Pétersbourg* et son livre *du Pape*, sans parler des écrits de M. de Bonald et de l'abbé de Lamennais avant l'apostasie.

Avec tout ce bagage philosophique, historique et littéraire, le controversiste de Vich aboutit à son dernier ouvrage sur Pie IX; panégyrique outré du souverain pontife qui, après de fallacieux débuts, renoue la tradition et couronne son long règne par le *Syllabus*, les fameuses encycliques et la promulgation de deux dogmes dont le moyen âge lui-même ne voulut pas.

Ce docteur de la réaction vivait de réminiscences : il imitait ou réfutait par habitude. On pourrait croire qu'il s'est inspiré de Varéla, dans un tout autre esprit, en ses travaux philosophiques et politiques aussi bien qu'en ses écrits d'apologétique et de controverse. On n'a qu'à comparer les titres de leurs ouvrages respectifs. Voilà une belle matière pour les Académiciens et professeurs espagnols de belles-lettres qui ont réduit l'histoire de la littérature à un cours de bibliographie, à seule fin de montrer qu'ils sont des bibliophiles érudits.

Il est possible, sinon probable, que les lauriers de Varéla aient provoqué les veilles du clerc catalan. Au demeurant, rien de commun entre ces deux hommes qui portent le même habit et ne défendent pas la même cause. Varéla commence ses leçons de philosophie en latin, et les achève en castillan; tandis que l'autre s'occupait à traduire en latin sa Philosophie élémentaire, en vue des séminaires grands et petits, lorsque la phtisie le faucha à l'âge de trente-neuf ans. Il a assez vécu pour donner sa mesure. Son portrait est la caricature du grand théologien Melchior Carno. C'est l'effigie d'un homme entêté, orgueilleux, insensible au ridicule. Le front et les lèvres d'un scrofuleux, point d'esprit, aucune distinction. L'emblème qui convenait à la tombe de ce

papiste enragé, de ce pilier de l'Église catholique, c'était une borne de granit coiffée d'un chapeau de cardinal. Né à Vich, le 28 août 1810; mort dans la même ville, le 9 juillet 1848, il ne vécut pas assez pour obtenir sa récompense.

En vérité, l'Espagne ne pouvait mieux reconnaître sa disette de philosophes, qu'en portant sur le pavois ce fécond pédant scolastique, qui ne fut en réalité qu'un amplificateur de séminaire et un revenant du moyen âge. Le prodigieux succès de Balmès est peut-être la meilleure preuve de l'incapacité de philosopher de l'Espagne contemporaine. Il paraît que l'orthodoxie n'est point compatible avec les doctrines hérétiques de l'évolution et du transformisme. Les sots manuels de philosophie de nos voisins, modelés sur ceux de nos lycées, qui ont pour objet de conduire les élèves au baccalauréat, ces manuels ont pour but, de l'aveu des compilateurs qui les fabriquent, de préserver la jeunesse studieuse du positivisme et du rationalisme. (Voir *Revista contemporánea*, 30 octobre 1890, p. 220-221.) Voilà où en est en Espagne l'enseignement officiel.

A Cuba, le terrain a été déblayé par Varéla, vainqueur de la scolastique et du jargon de cette pseudo-philosophie. José de la Luz, serviteur dévoué de la vérité et de la patrie, a passé sa vie laborieuse à montrer que la philosophie n'est rien sans les sciences inorganiques et organiques, et que la psychologie ne saurait se passer de la physiologie ni de la pathologie. C'est grâce à ses deux prédécesseurs, à celui qui a préparé le champ et à celui qui l'a ensemencé, que M. Varona, qui n'est point un faiseur de manuels, doit de pouvoir initier les Cubains aux doctrines hétérodoxes de Herbert-Spencer, de Ch. Darwin et de Wundt [1]. Il continue donc l'œuvre d'émancipation et d'édification, avec les mêmes principes et suivant la même méthode, sinon avec la même confiance que Varéla et José de la Luz, s'il faut en juger par sa devise empruntée à ce vers de Pétrarque :

Solco onde, e'n rena fondo, e scrivo in vento.

C'est en vérité trop de modestie. Les semailles sont faites ; il faut se préparer à la moisson : *Facta viam invenient*. Les sociétés qui produisent de tels hommes ne sauraient périr.

J.-M. GUARDIA.

1. C'est entre 1830 et 1840 qu'ont été émises les idées fondamentales de José de la Luz. On ne saurait refuser le titre de précurseur à celui qui familiarisait ses auditeurs avec des propositions très hardies en ce temps-là, par exemple : « Sin sentimiento no hay motivo para el pensamiento ni para la acción. — El estar más ó ménos fecundos, más ó ménos inclinados al pensamiento depende muy principalemente del estado de los órganos, por consiguiente de las causas físicas ó morales que los alteran. — Es menester estudiar todo el cerebro en relación con los fenómenes de la intelligencia no solo en el hombre, sino en la série de los animales. Sin comparación no llegamos à la verdadera síntesis. La pathologia es aquí la experimentadora, ó instrumento de la fisiologia (à propos du système de localisation de Gall).

REVUE GÉNÉRALE

JUSTICE ET SOCIALISME

V. Cathrein, S. J., *le Socialisme, ses principes fondamentaux et son impossibilité pratique*, trad. de l'allemand par Olivier Feron, S. J. Bruxelles, Schepens; Paris, Palmé. 1 vol. pet. in-8, x-272 p. — W. Graham, *Socialism, new and old*. London, Kegan Paul. 1 vol. in-8, de la Bibliothèque scientifique internationale, LV-416 p. — B. Malon, *le Socialisme intégral*; 2e partie, *Des réformes possibles et des moyens pratiques*. Paris, Alcan. 1 vol. in-8, xx-460 p. — H. Spencer, *Justice, being part IV of the Principles of Ethics*. Williams and Norgate. 1 vol. in-8, VIII-291 p.

Les quatre ouvrages dont on vient de lire les titres nous ont paru pouvoir utilement être présentés ensemble; ils se rapprochent à la fois par l'intime connexité des questions traitées, et par d'intéressants contrastes de tendances et de doctrines. En face de M. Benoit Malon, représentant autorisé du socialisme militant, trois critiques plus ou moins sévères du socialisme; et entre ces trois critiques eux-mêmes, les différences les plus marquées de méthode et de point de vue. Nous nous sommes donc laissé aller, après nous être acquitté envers chacun de ces auteurs, à la tentation d'aborder la question que suggère le rapprochement même des titres, celle de la conformité ou de la non-conformité des principes socialistes à l'idée de justice.

∴

Nous ne pouvons guère nous attendre à voir cette préoccupation dominer la critique de M. Cathrein. Les idées de liberté et de justice sont moins chères au catholicisme que celles de discipline et de charité. Aussi commencerons-nous par nous mettre en règle avec cet auteur. C'est peut-être d'ailleurs la partie la plus aisée de notre tâche. Non que le livre de M. C. soit dépourvu de valeur; car pour être équitable envers un auteur qui n'est pourtant guère indulgent pour ses adversai-

res, il faut lui reconnaître une certaine clarté dans l'exposition, une connaissance réelle des ouvrages et des faits, et même une aperception exacte sur certains points de la logique du socialisme. Mais, outre que son ouvrage n'a, ni par l'étendue, ni par l'originalité, l'importance des trois autres, le ton et les bases mêmes de la critique qu'il renferme nous semblent en diminuer l'autorité. Le ton d'abord n'est guère celui de la discussion impartiale, mais plutôt celui du plaidoyer, voire de l'anathème. Le socialisme est examiné, mais il est surtout maudit. M. C. reproche aux socialistes de n'avoir pas toujours un langage courtois; mais il s'expose plus d'une fois à ce qu'on lui retourne le reproche. Il n'est question que de l' « erreur » du socialisme, de l' « absurdité » de ses desseins, de son « activité fiévreuse pour le mal ». Sa politique est « ténébreuse », c'est « un jeu de cache-cache » rempli de « lâcheté et de déloyauté », une « politique de clapier », etc. C'est à grand'peine si la bonne foi de l'adversaire est reconnue (p. 12). Vraiment, expressions à part, il ne nous semblait pas que les socialistes dissimulassent à ce point leur jeu; on leur reproche plus souvent de faire trop de bruit et de déployer bien de l'audace. Si, en Allemagne, on n'a pas toujours pu les entendre, c'est seulement qu'on ne les a pas toujours laissés parler.

Mais quittons la forme pour voir le fond. Au nom de quels principes M. C. emploie-t-il ce langage tranchant et dogmatique? Est-ce au nom du libéralisme, antithèse ordinaire du socialisme? Dieu l'en garde! Sans doute il ne dédaigne pas au besoin de mettre à profit l'argument tiré de la liberté et de l'initiative individuelle, ce qui ne laisse pas de surprendre de la part d'un homme qui, pour son compte, accepte le *perinde ac cadaver*. Mais le libéralisme est englobé dans la même condamnation que le socialisme, qui en est le « fils légitime ». En vain les libéraux voudraient « renier cette paternité gênante ». Il y a bien du vrai, nous aurons à y revenir, dans cette filiation établie par M. C. Mais nous en concluons que tout n'est pas faux dans le socialisme; M. C. en conclut que tout est faux dans le libéralisme. Les deux doctrines ne sont-elles pas également athées et matérialistes [1]? Car de la négation des droits du sacerdoce et de la mission des ordres religieux au matérialisme il n'y a qu'un pas (p. 75). Nous n'aurions pas cru que des questions d'organisation sociale comportassent tant de métaphysique, ni qu'il fût si facile de tomber dans le matérialisme. — Mais que veut finalement M. C.? Le *statu quo*? On pourrait le croire en lisant cette déclaration assez inattendue, que l'ordre actuel est foncièrement chrétien. Son optimisme et son conservatisme l'induisent même en des arguments vraiment candides; par exemple il se demande comment fera une mère de sept ou huit enfants, quand le socialisme la privera de toute domesticité. Comme s'il en manquait aujourd'hui, qui sont bien obligées de se passer de tout service mercenaire, puisque les ménages les plus prolifiques, comme on le sait, sont en général parmi

1. M. C. entend ce mot dans son sens proprement métaphysique et non simplement dans un sens moral.

les plus pauvres ? Cependant, M. C. reconnaît la nécessité de réformes sociales, quoique non socialistes. Lesquelles ? Il déclare n'avoir pas à nous le dire, faisant uniquement œuvre de critique. Mais au moins quel en sera le caractère ? autoritaire sans doute, puisqu'il ne sera pas libéral. Il le semble bien à la confiance que l'auteur accorde aux tentatives sociales de l'empereur d'Allemagne, qui n'inspirent pas à M. B. Malon, un socialiste authentique, les mêmes sentiments. Mais ne tombe-t-on pas alors dans le socialisme, puisqu'enfin il peut y avoir un socialisme autoritaire et qu'il en est même, à tort ou à raison, habitué à considérer le socialisme comme autoritaire plutôt que comme libéral ? Détrompez-vous. Le seul socialisme proprement dit est celui du parti social-démocrate allemand. Il n'y a donc jamais eu de socialisme chrétien, sinon chez quelques hérétiques sévèrement condamnés par l'Église. La solution finale, vous l'entendez de reste, c'est le règne de l'Église. Mais, sans même nous demander si cette solution est praticable ou acceptable, ne constitue-t-elle pas une *[illegible]* ? Car enfin une foi n'est pas une politique, une Église n'est pas un régime économique, ni une organisation sociale[1]. C'est pourquoi il n'importe guère de savoir si le christianisme en lui-même est socialiste ou non : il sera ce que ses chefs le feront. Cela est si vrai que lorsqu'ils descendent sur ce nouveau terrain, nous voyons qu'ils ne s'accordent plus. Et cependant il est indéniable que les tendances socialistes se font jour dans l'Église : les preuves récentes en sont présentes à tous les esprits. Il est vrai qu'on persiste à repousser le nom avec horreur, mais on garde, ou l'on prend, une partie de la chose et pas toujours la meilleure. Les preuves en abondent chez M. Cathrein. N'avoue-t-il pas que le socialisme serait peut-être acceptable, si les hommes étaient plus parfaits, plus charitables, plus disciplinés, meilleurs d'un mot, plus chrétiens ? Ne reconnaît-il pas que la loi d'airain est exacte dans la mesure où règne le régime de la concurrence ? Or il règne. Il faut dès lors admettre les récriminations que cette loi provoque ; aussi M. C. veut-il limiter la concurrence et lui imposer des restrictions. Mais c'est là du socialisme au premier chef ! L'auteur s'en aperçoit bien, quand il ajoute qu'il croit pouvoir énoncer cette proposition sans passer au socialisme avec armes et bagages. Comprenez que l'Église veut bien emprunter quelques armes aux socialistes, mais ne voudrait pas leur laisser ses bagages. Au fond, quand on considère le mouvement socialiste catholique, on ne peut guère éviter de se demander si la plupart de ses promoteurs ne veulent pas plutôt se servir du socialisme au profit de l'Église, que mettre les forces de l'Église au profit d'une réforme sociale. On s'aper-

1. Elle peut sans doute s'efforcer de plier la société aux formes les mieux appropriées à son dogme, et de la façonner à l'image de sa propre structure. Mais à l'origine, c'est le contraire qui se produit. L'Église n'a pas imposé sa structure au monde romain ni au monde féodal ; elle a subi la leur, et cela au détriment même des principes religieux qu'apportait le christianisme : tant il est vrai qu'une religion n'est pas, par elle-même, un mode politique, mais qu'elle entre, au contraire, dans celui que lui offre la société où elle s'établit.

çoit bien un peu tard et trop opportunément du socialisme renfermé dans la religion chrétienne; on l'avait depuis longtemps tenu soigneusement sous clef pour l'empêcher d'en sortir. Les divergences viennent de ce que les uns croient mieux servir l'Église en s'emparant du mouvement, tandis que les autres croient encore mieux comprendre ses intérêts en s'appuyant sur l'ordre établi. Ainsi en définitive sous le socialisme, c'est bien surtout le libéralisme et la démocratie que vise M. C.

Avant de quitter son livre nous ne pouvons guère ne pas relever les quelques phrases qui le terminent et où il est question des « ignobles convoitises » de l'ouvrier. Au risque de nous faire taxer de sensiblerie, nous avouons que ce dur langage nous a fait une pénible impression. M. C. s'est-il quelquefois arrêté une heure auprès de ceux qui passent la moitié de leur existence dans l'humidité ténébreuse de la mine, ou devant l'étouffant brasier de la forge? Peut-être le grave spectacle et l'émouvante pensée de cette rude existence, consacrée à la satisfaction de nos besoins matériels, eussent-ils retenu sur ses lèvres ces âpres et injustes paroles. Il faut acheter le droit d'être sévère pour les excès et les violences par beaucoup de bienveillance et de bonne volonté. Faisons commencer le christianisme par la bonté et la justice des plus fortunés et non par la résignation des plus misérables.

*
* *

La critique de M. Graham n'est pas aussi passionnée. Nous connaissons peu de livres où les théories socialistes aient été discutées avec plus de sang-froid, d'impartialité, de précision dans l'analyse. C'est un livre de bonne foi dans toute l'acception du mot, une étude consciencieuse dont le ton rappelle assez le petit livre si connu de Schäffle, *la Quintessence du socialisme*. Quoique moins favorable au socialisme, M. G. s'est également appliqué à tirer de l'ivraie tout le bon grain, et surtout à définir avec le plus de précision possible ce que serait le régime socialiste et ce qu'il produirait. Sa pensée, très concrète, toujours appuyée d'exemples, ne se perd pas en formules plus ou moins vagues. C'est par là que son ouvrage a le plus d'intérêt et de mérite, car c'est généralement l'analyse du fonctionnement pratique du socialisme qui manque le plus et chez ses partisans et chez ses adversaires. M. G. peut finalement être rangé parmi ces derniers. Mais il ne condamne pas le socialisme sans l'avoir attentivement écouté, que dis-je, sans l'avoir scrupuleusement dégagé de tout ce qui ne lui est pas essentiel, sans l'avoir aidé même à formuler ses thèses, à écarter les objections superficielles, à présenter les correctifs les plus acceptables. C'est donc une critique qu'on pourrait appeler constructive et positive que renferme le livre de M. G. Et, à notre avis, c'est la bonne. Tout peut se réfuter et même se ridiculiser. Mais quel est le profit? La critique doit toujours prendre les théories par le côté où elles sont le plus plausibles et le plus intéressantes. Cette méthode est surtout à sa place

dans les questions qui nous occupent. Car, à moins de nier le mal, il faut s'attendre à voir les gens se porter du côté de ceux qui proposent un remède, fût-il illusoire, et c'est ce qui se passe aujourd'hui sous nos yeux.

Quant à M. G., on ne peut dire qu'il soit porté à l'illusion. C'est avec satisfaction qu'il observe que la population anglaise est une de celles où le socialisme a exercé jusqu'à présent le moins d'influence. Se plaçant surtout au point de vue du possible, ce qu'il attaque principalement dans le collectivisme, c'est l'idée d'une transformation radicale de la société, de l'installation en bloc d'un régime nouveau. Mais il fait également des réserves nombreuses et justifiées sur l'applicabilité et l'efficacité de certaines réformes spéciales, telles que la limitation des heures de travail, le remplacement de la monnaie par un système de bons, la suppression de l'héritage, etc. En revanche, il ne repousse pas de parti pris toutes les tendances socialistes. Il admet que l'intervention de l'État peut être heureuse dans bien des cas, que la réglementation du travail, à condition de n'être pas brutalement uniforme et de s'adapter à la variété des industries, peut avoir du bon, que l'on peut demander beaucoup encore aux riches, que la philanthropie publique, pourvu qu'elle écarte les véritables irréguliers de la société, peut faire beaucoup de bien, que même l'entreprise d'État, ayant déjà fait ses preuves dans plusieurs domaines, pourrait utilement être étendue à d'autres, si l'on consent à procéder par expériences progressives et partielles. Ainsi, pourrait-on dire, s'il n'admet pas l'essai du socialisme, il admet des essais socialistes; il croit même avec raison que nombre d'essais de ce genre sont en cours d'expérience, et qu'il faut faire leur part aux tendances spontanées qui se manifestent dans la société et qui d'ailleurs ne doivent pas toutes être mises à l'actif du socialisme. En résumé, M. G. s'efforce de rapprocher l'état actuel de ce qu'il peut y avoir d'acceptable dans l'État futur rêvé par les socialistes, d'établir un pont entre le réel et l'idéal. Il ne se dissimule nullement les défauts du régime présent, et satisfera les socialistes par la sévérité avec laquelle il en condamne les vices les plus volontiers dénoncés par eux, les scandales de la finance, les déloyautés du commerce, la disproportion entre les services et les rémunérations, etc.

Nous ne pouvons que louer la prudence et la modération de toute cette doctrine, qui oppose l'idée des variétés nécessaires de l'adaptation, à l'indiscrète uniformité des solutions souvent trop absolues des socialistes, l'idée d'une évolution progressive où l'avenir s'appuie sur le présent, à l'ambition de réaliser de toutes pièces un ordre de choses sans racines dans le passé.

Toutefois cette doctrine a les défauts de ses qualités. M. Spencer, dans le livre dont nous allons parler, raille avec l'humour particulier qu'on lui connaît certain ministre anglais au pouvoir, pour avoir fait profession de cet empirisme politique qui écarte les principes généraux et se règle en chaque circonstance suivant « the merits of the case ». On pourrait dire que M. G. traite les différents aspects des problèmes

sociaux suivant « the merits of the case ». On aimerait à voir quelques principes généraux théoriques et pratiques se dégager de cette critique faite par le menu. Si dans l'application les principes semblent devoir se faire si souples, c'est qu'en réalité chacun d'eux doit se combiner avec une foule d'autres; les faits concrets sont l'intersection d'un grand nombre d'abstractions. Il faut donc malgré tout, des principes, comme le croit M. Spencer. En définitive c'est toujours l'idéal qui juge le réel, et non inversement. De ce côté, M. G. ne donnera pas satisfaction aux socialistes, principalement aux socialistes français, essentiellement rationalistes et hommes de principes, bien frères en cela des hommes de la Révolution. Il ne les satisfera pas non plus par le point de vue tout national où il se place le plus souvent. Le commerce extérieur de l'Angleterre, ses cotons et ses fers le préoccupent tout particulièrement. Préoccupation légitime sans doute et très conforme à l'attitude que tiennent le plus souvent les compatriotes de M. G. devant les grèves étrangères et dans les congrès socialistes, mais qui ne manquera pas d'être taxée d'étroitesse par le socialisme du continent, volontiers international. Moins soucieux enfin de la justice que de l'utilité, il ne donne évidemment pas du socialisme, en le critiquant, une idée suffisamment large; il n'en sonde pas les principes ultimes et se contente trop d'en examiner les applications. Il ne semble pas éprouver le besoin de mettre de la logique dans les choses sociales. C'est un tort, croyons-nous. M. G. a une excuse, c'est que, si ses qualités sont bien à lui, les défauts que nous croyons lui découvrir sont un peu ceux de l'esprit anglais. Certes, il faut avoir égard aux exigences de la pratique, et les principes ont souvent à souffrir de la part de leurs apôtres eux-mêmes, quelquefois trop impatients de les faire passer dans les faits. Mais pourtant la logique a toujours l'avenir pour elle. Les idées sont à tout prendre les plus solides réalités; elles marchent lentement mais sûrement. L'action des besoins est plus immédiate et plus vive, mais moins durable et moins puissante. Croyez bien que le socialisme serait un simple accident historique, et n'aurait pas l'influence envahissante que nous lui voyons, s'il ne s'appuyait que sur des intérêts. Les personnes peuvent être séduites par l'utile, mais les foules et les peuples ne se passionnent que pour des principes. L'individuel meut l'individualité, mais l'universel peut seul mouvoir l'universalité. C'est donc n'être pas assez pratique que de ne voir que la pratique.

∴

M. B. Malon ne nous démentira pas, après avoir dans le premier volume du *Socialisme intégral* présenté comme la philosophie du socialisme. Mais aujourd'hui, au contraire, il répond dans le deuxième volume au reproche inverse souvent fait au socialisme de n'avoir que des principes et de ne pas se faire une idée assez nette de leur application, par une étude des *Réformes possibles et des moyens pratiques*. Sous ce

nouvel aspect, entre un critique comme M. Graham, et un adepte comme M. B. Malon, la distance est facile à franchir. Car si le premier n'est pas intransigeant, le second accueille aussi la méthode des réformes progressives. Il repousse le « tout ou rien » que nous avons vu naguère triompher à Erfurt, méthode stérile ou dangereuse, puisqu'en empêchant tout succès partiel elle vise à faire monter la pression de la chaudière jusqu'à ce qu'elle éclate. M. B. Malon rejette cette politique. Nous avons fait connaître ses tendances générales en présentant son premier volume, et nous nous sommes appliqués à montrer la supériorité personnelle de M. M. sur le gros de son parti et spécialement sur le socialisme allemand qui tend à nous envahir. Contre cette politique révolutionnaire, il est progressiste ; elle ne voit que les intérêts immédiats, il est idéaliste ; elle se fonde sur la guerre des classes, il est pacifique ; elle est violente, il fait surtout appel aux forces morales et intellectuelles ; et nous exprimions le souhait que M. M. restât bien lui-même et ne se laissât pas entraîner en dehors de ses voies propres [1]. La lecture de son second volume ne peut que nous affermir dans ce jugement. M. Malon ne s'y dément point, et quoiqu'on puisse regretter quelques excès de langage de l'homme de parti, on se sent surtout en présence d'un publiciste sincère et désintéressé, au-dessus de tout soupçon de charlatanisme et d'ambition personnelle, pour qui enfin le socialisme n'est pas une réclame, mais une profonde et ardente conviction. Combien ne serait-il pas profitable à la science comme à la politique qu'un rapprochement pût s'opérer entre le socialisme de la chaire et le socialisme militant, que le socialisme cessât d'apparaître comme le moyen pour certains « exploiteurs » d'échafauder une candidature sur une grève et de se faire une rente des misères du chômage ; qu'enfin on pût se le représenter non comme un monstre *quærens quem devoret*, mais comme une conception ayant autant qu'une autre droit à la discussion et, dans une certaine mesure, au contrôle de l'expérience. Car enfin il ne faut pas qu'il persuade uniquement ceux qu'il prétend servir, mais surtout ceux dont il veut obtenir des concessions, et ceux-ci, franchement, ne peuvent guère écouter avec beaucoup d'égards les déclamateurs de cabaret que ceux-là mêmes

1. Nous regrettons que M. Delon, dans la réponse d'ailleurs courtoise qu'il nous a faite (*Rev. socialiste*, juin 1891), au risque d'altérer la vraie nuance de notre critique, n'ait pas tenu assez de compte de cette antithèse qui dominait toute notre étude. Nous y revenons, convaincu que l'intérêt d'une cause est de rejeter les concours suspects ou intéressés. Mais obtiendra-t-on que les pacifiques parlent plus haut que les violents? Obtiendra-t-on même qu'après les avoir désavoués en principe on les écarte franchement sur le terrain politique? M. Delon reconnaîtra aisément que nous avons beaucoup moins critiqué le socialisme en lui-même que la politique et les tendances de certains socialistes, beaucoup moins attaqué la théorie que le parti. Aussi ne faisons-nous aucune difficulté d'avouer que nous accueillons volontiers plus d'une idée de sa réponse; il en est de justes et même d'élevées. Mais notre question reste toujours la même : sont-ce ces idées-là qui dictent la conduite des masses socialistes?

n'écoutent souvent que pour leur malheur. Renoncer à persuader la classe qu'on représente comme maîtresse du terrain, serait se fermer toute issue autre qu'une révolution. M. Malon, on le sait, repousse cette solution. Quelque mal qu'il ne puisse s'empêcher de dire de la « bourgeoisie » et de son gouvernement, il a encore assez de confiance en elle pour lui demander et pour en attendre des réformes. Il croit qu'une révolution n'est pas nécessaire et souhaite en tout cas qu'elle puisse être évitée; il y insiste encore dans la préface de son nouveau livre [1].

Le seul fait que M. Malon entreprend de définir et de défendre quelques réformes partielles atteste la sincérité de ces dispositions pacifiques puisque les réformes dispensent de révolutions; les révolutionnaires appréhendent qu'on ne leur donne ce qu'ils aspirent à prendre. On ne saurait attendre dans cette *Revue* un exposé détaillé de ces questions, qui serait mieux à sa place dans une revue économique ou politique. Mais ce n'est pas sans regret que nous y renonçons. Car il y a des choses excellentes dans ces chapitres remplis d'informations précises, de chiffres instructifs et quelquefois éloquents. Ce sont des études sérieuses et non de vaines déclamations : les coopérations ouvrières, la législation internationale du travail, l'assistance publique, l'institution et les fonctions d'un ministère du travail, la démoralisation financière et les remèdes qu'elle appelle, la reprise par l'État des monopoles et services publics, par la commune des services communaux de gaz, d'eaux, de transports, etc., telles sont les questions abordées. Elles le sont en général avec une modération et une prudence dont beaucoup ne croient guère le socialisme capable [2]. Quant à la méthode, il demande

1. Ces lignes étaient écrites lorsque nous avons pu lire dans le numéro de novembre de la *Revue socialiste* un compte rendu du congrès d'Erfurt, où M. B. M. prend de nouveau nettement position contre le Marxisme et sa politiques révolutionnaire. Malheureusement il termine en souhaitant le succès de cette même politique qu'il désavoue. Voilà donc un désaveu encore purement platonique, et qui n'est pas pour nous faire effacer les réserves de notre premier article, ni celles de la note précédente.

2. Parfois cependant M. M. se laisse entrainer à des assertions hasardeuses, ou qui prêtent trop à une interprétation fausse. Ainsi lorsqu'après avoir énuméré les entreprises dirigées à une certaine époque par les Pereire, et supputé le capital qu'elles représentaient, il conclut que *cinquante milliards* étaient *entre les mains* de 183 personnes (p. 234); il laisse oublier qu'un conseil d'administration, ou son président, ne détiennent pas seuls les actions des entreprises qu'ils dirigent. De même, ailleurs (p. 232), comparant le prix moyen de la houille et le salaire moyen de l'ouvrier par tonne extraite, il en déduit la part du capital et celle du travail dans le prix de vente de la tonne, et constate que la première est toujours plus grande que la seconde; gageons que 99 lecteurs sur 100 comprendront que la part du *dividende* est toujours supérieure à celle du *salaire*. Or, la « part du capital » paye, outre le dividende, non seulement l'installation, l'amortissement et tous les frais matériels de l'extraction, mais une foule de salaires autres que ceux de l'exploitation elle-même, ingénieurs, surveillants, comptables, etc. M. M. a trop l'expérience de ces questions pour avoir commis ce contresens. Mais il était bon de le prévenir; cette statistique telle quelle ne prouve pas grand'chose. Ce n'est pas d'ailleurs que les faits réels ne parlent

des « expériences graduelles et prudentes ». Quant aux réformes elles-mêmes il ne se dissimule pas les difficultés que soulèvent certains articles du programme socialiste, comme la journée de huit heures; il semble écarter la question d'un minimum de salaire. D'ailleurs, il faut bien le dire, la partie critique et négative l'emporte encore sur la partie positive, sur le programme de réformes; sur ce dernier point il se borne presque toujours à de simples esquisses, dont il n'est même pas toujours l'auteur, et dont il n'examine pas autant qu'on pourrait le désirer les facilités d'application ni les conséquences pratiques. Mais on ne peut dire qu'il en profite pour demander l'impossible. Sur certains points (travail des femmes, des enfants, mesures de sécurité, d'hygiène, etc.), ses demandes ne dépassent pas celles des plus modérés. Sur d'autres (reprise des services publics nationaux et communaux) il peut invoquer en sa faveur des expériences partielles déjà faites. Il en est enfin (voy. le chap. sur la Démoralisation financière), où il aura pour lui, pensons-nous, tous ceux en qui la voix de l'intérêt ou les préjugés de classe n'étoufferont pas celle de la justice. N'oublions pas enfin que M. M. n'est pas de ceux chez qui socialisme signifie oppression d'une part et passivité de l'autre; à plus forte raison, s'éloigne-t-il de ceux qui ne célèbrent sous le nom de liberté que le bonheur de vivre sous la discipline de leur infaillible théocratie. S'il plaide pour certaines interventions de l'État, pour certaines extensions de son pouvoir, c'est précisément au nom d'une plus réelle indépendance de l'individu et d'une plus vraie justice.

***

Ce moyen est-il compatible avec cette fin? M. Spencer, après un long silence imposé par sa santé, reprend la plume pour plaider de nouveau la négative dans son livre récent intitulé *Justice*. Cet ouvrage est la 4e partie des *Principes de Morale*, dont la première est formée des *Data of Ethics*. M. Spencer craignant que sa santé ne lui permît pas de parfaire l'ensemble, a cru devoir rédiger cette 4e partie en raison de son importance, avant la 2e : *Inductions de la Morale*, et la 3e : *Morale de la vie individuelle*. Il espère faire paraître ces deux parties dans le courant de l'année 1892; l'œuvre sera complétée par une 5e et 6e : *Bienfaisance négative* et *Bienfaisance positive*.

Le nom de M. Spencer nous dispensera, j'imagine, de présenter une appréciation de l'ouvrage lui-même. L'intérêt d'un édifice philosophique où chaque pierre a sa place assignée d'avance, la puissance et la patience d'une dialectique qui poursuit et traque la vérité dans tous

assez haut; nous connaissons une ville où les *actionnaires* du gaz reçoivent annuellement *en dividende* 80 0/0 de leur mise! Et de tels cas sont relativement assez nombreux. Il est vrai que les cas de ruine le sont plus encore, et les économistes amateurs de moyennes et d'harmonies trouvent que cela se compense. Ce n'est pas l'avis des intéressés, et au point de vue social général, cela est bien inexact.

ses détours, la transparence d'une idée où rien ne reste sous-entendu, soutenue par la clarté sans prétention d'un style où rien ne reste confus, la loyauté absolue d'un esprit sans double fond et d'une logique qui ne veut ni oublier ni cacher aucune conséquence, la largeur des vues dans un système d'ailleurs très exclusif, la réflexion philosophique appuyée d'exemples très familiers, la grande intelligence des petits faits, la netteté enfin d'une pensée qui est comme d'acier par le tranchant, par la souplesse indéformable, par l'état un peu dur et sans nuances, voilà ce que le lecteur est assuré d'avance de trouver dans un ouvrage de M. Spencer. Contentons-nous donc s'en résumer le contenu, nous réservant d'examiner la portée de la théorie dans la seconde partie de cet article.

On pourrait partager en trois parties l'étude de M. Spencer : 1° les principes de la justice ; définition du droit (ch. I-VIII) ; 2° les applications, détermination des droits (ch. IX-XXIII), et enfin 3° la théorie de l'État, comme pouvoir essentiellement juridique, garant du droit. La première et la dernière partie sont assurément les plus importantes, la seconde ne pouvant guère offrir de nouveauté que dans le mode de déduction à l'aide duquel sont déterminés les principaux droits de l'homme.

Les principes exposés par M. Spencer dans ses premiers chapitres sont déjà esquissés dans ses précédents ouvrages. La morale animale aboutit à poser ces deux principes : 1° la conservation de l'espèce prime celle de l'individu ; 2° le progrès de l'espèce est soumis à deux conditions différentes suivant qu'il s'agit des jeunes ou des adultes. Les avantages obtenus doivent être inversement proportionnels pour les premiers, directement proportionnels pour les seconds à leurs capacités. Dans le problème de la justice, on considère la société comme composée d'adultes et par conséquent on n'envisage que la loi de la proportionnalité des avantages aux capacités. Chez les espèces inférieures cette loi est souvent enfreinte ; mais à mesure qu'on s'élève, les exceptions diminuent et par suite les aptitudes des individus ont une influence de plus en plus grande sur leur sort. La sociabilité introduit un nouveau facteur dans la question, puisque l'association perdrait ses avantages, si les individus s'empêchaient mutuellement de bénéficier de leur supériorité ou de souffrir de leur faiblesse. Cette loi nouvelle, d'autant plus importante que le groupe est plus dense et plus cohérent, impose, dans les groupes humains, tout un système de restrictions à l'activité individuelle, restrictions maintenues d'abord par les intéressés eux-mêmes, puis par le groupe pris en corps. De là deux éléments dans l'idée de justice ; un élément positif : on doit pouvoir agir librement ; et un élément négatif : cette activité doit être restreinte dans la mesure où l'exige la présence d'autres individus formulant la même prétention. Le premier appelle l'idée d'inégalité : à chacun suivant ses œuvres. Le second celle d'égalité : ne compter chacun que pour un. Cependant ils se concilient si l'on considère que l'idée d'iné-

galité s'applique aux bénéfices de l'action, celle d'égalité à la sphère d'action seulement. De là la *formule* de la justice qui est la *loi d'égale liberté*. « Chacun doit être libre de faire ce qu'il veut dans la mesure où il n'entrave pas semblable liberté chez autrui ». Il y a bien une fausse interprétation possible de cette formule qui serait l'affirmation d'un droit égal de se nuire mutuellement; et en effet elle a donné lieu à cette fausse justice qui a précédé la vraie : le talion. Mais elle est inadmissible et se détruit elle-même en fait, puisque les oscillations des empiétements réciproques tendent vers l'équilibre. Établissant l'autorité de cette formule de la justice, M. Spencer plaide une fois de plus contre Bentham en faveur de l'existence d'un droit naturel, et contre l'utilitarisme en faveur d'une part à faire en morale à l'a *priori*[1]. Ainsi M. Spencer *déduira* d'une part les différents droits de la formule de l'égale liberté; d'autre part il montrera comment l'*induction* confirme la déduction, c'est-à-dire comment l'évolution sociale a peu à peu fait naître et affermi chacun de ces droits, et en a rendu la conscience plus nette, comment aussi cette conscience s'altère avec le militarisme, se fortifie et s'avive sous le régime de la paix. Ainsi sont successivement établis : le droit à l'intégrité physique, à la liberté d'aller et de venir, à l'usage des milieux naturels, le droit de propriété matérielle ou immatérielle, le droit de donner et le droit d'héritage, le droit à la liberté des échanges et des contrats, la liberté de l'industrie, la liberté de la pensée, du culte, de la parole et de la publication.

Arrivé là, M. Spencer ne voit plus aucun droit à formuler. C'est que pour lui, les droits politiques ne sont pas des droits proprement dits. Tandis que ceux-ci constituent autant d'extensions de la sphère d'activité des individus, au contraire les droits politiques n'y ajoutent rien; ils ne sont pas une fin en eux-mêmes, mais seulement un moyen de mieux assurer le respect des droits véritables; ils n'ont pas en eux-mêmes, comme ceux-ci, leur justification; ils ne sont pas déduits directement, mais indirectement de la formule de l'égale liberté. L'expérience ayant appris que les gouvernements autocratiques compromettaient les droits des individus, on en est venu à associer l'idée du droit à l'idée du suffrage. Mais c'est là une confusion, suivant M. Spencer, et il s'efforce de vérifier sa thèse par l'histoire en montrant que les soi-disant droits politiques peuvent être très étendus dans un pays où les droits véritables sont très restreints et l'indépendance individuelle peu respectée. Il cite entre autres l'exemple aussi classique que peu justifié de la bureaucratie française[2]. On conçoit d'ailleurs que M. Spencer

1. Comparant sa formule au *Grundgesetz* de Kant, M. Spencer remarque : 1° que Kant prétend poser *a priori* ce que lui-même pose *a posteriori*; 2° que Kant fait *précéder* et prévaloir l'élément négatif : un individu a le droit d'agir parce qu'on n'a pas celui de l'empêcher : tandis que lui-même considère le droit d'agir, l'élément positif, comme primordial et existant par lui-même.

2. Nous pensons, en effet, qu'une administration n'a rien de tyrannique que si elle est exempte de tout contrôle direct ou indirect de la part des administrés. Dans le cas contraire, l'administrateur est mon serviteur plutôt que mon tyran;

attache d'autant moins d'importance au droit de suffrage que sa théorie restreint davantage les fonctions que le citoyen confie à l'État et les entreprises dont il le charge pour son compte. M. Spencer en revient donc, pour terminer, à sa théorie bien connue de l'État, et à son individualisme intransigeant. Il ne nous paraît pas nécessaire d'en renouveler l'exposition. La puissance de l'initiative privée, les bévues de l'entreprise officielle, l'oppression, « the coming slavery », dont l'État menace, par ses empiétements, l'électeur imprudent qui se croit libre parce qu'il élit son maître, le droit divin transféré des rois aux parlements, l'opposition du militarisme et de l'industrialisme, du régime de « Status » au régime de « Contrat », l'évolution naturelle qui atténue le premier au profit du second sont pour M. Spencer une matière inépuisable. L'État dépasse-t-il cette sphère d'action, à laquelle l'évolution, prolongée idéalement jusqu'à la suppression du militarisme, le réduirait, et qui se borne à la protection de la liberté individuelle, il viole la justice soit *directement*, en restreignant la liberté de chacun plus que ne l'exige celle des autres, soit *indirectement*, en faisant payer à tous des services que beaucoup n'ont pas demandés. Et à côté de cette injustice positive se développe une injustice négative, car plus l'État s'occupe de ce qui ne le regarde pas, plus il oublie ce qui le regarde, et s'oppose à négliger sa fonction propre, la Justice. Ainsi la prétention de l'État à faire plus qu'il ne doit, le conduit à ne pas faire ce qu'il doit ou même à faire le contraire de ce qu'il doit.

∴

Avec un guide comme M. Spencer, on ne risque guère de s'égarer; nous voilà arrivés au nœud du problème qui domine toutes les questions soulevées par les quatre ouvrages présentés ici. Ce problème est double : 1° Comment l'État doit-il pratiquer la justice, et consiste-t-elle simplement pour lui à garantir la liberté des individus et à s'abstenir de toute intervention positive? 2° L'État peut-il viser à un idéal au delà de la justice, et compromet-il sa fonction primordiale en prétendant dépasser cette fonction?

et quand on se fait servir, il n'y a que deux règles à suivre : 1° être bien servi, et en avoir pour son argent; 2° ne pas multiplier sa domesticité au delà de ses besoins. Or, l'Angleterre et l'Amérique, toujours citées par M. Spencer, comme les pays les plus individualistes, satisfont-ils beaucoup mieux que nous à ces deux conditions? Sur le premier point, il est remarquable que ces deux pays payent leurs fonctionnaires beaucoup plus cher. On citait récemment deux gouverneurs de colonies voisines, et de même importance : l'Anglais touchait 175,000 fr., le Français 15,000. Un juge américain reçoit jusqu'à 50 et 75,000 fr. de traitement. La justice est-elle mieux rendue aux États-Unis qu'en France, où un conseiller de Cour d'appel reçoit entre 7 et 11,000 fr.? Sur le second point, on sait combien l'Angleterre maintient de sinécures onéreuses, à commencer par la royauté.

I. — Justice et concurrence.

Tout le monde réclame la justice, dès qu'on excepte les malfaiteurs. Seulement on ne s'entend guère sur ce qu'elle est. Dans l'école théocratique, elle est que l'Église possède tous les droits sous prétexte qu'elle possède la vérité absolue. Au nom de la justice les libéraux ramènent l'Église au droit commun. Justice est le cri de guerre des socialistes contre l'ordre actuel, comme il est celui de M. Spencer contre le socialisme et contre ce libéralisme apostat (suivant lui) qu'il qualifie de nouveau torysme.

Il y a deux éléments dans la notion que M. Spencer se fait de la justice : Un élément purement formel, l'égale liberté que l'État aurait pour fonction, et pour fonction unique, de maintenir. Un élément réel : la compétition entre les individus sous cette seule condition de ne pas s'entraver mutuellement. Dans la détermination *des droits*, le premier élément, justement parce qu'il s'agit de formuler une règle, apparait presque seul. Mais dans la notion que M. Spencer se fait *du droit*, le second est certainement le plus essentiel. Pourquoi la liberté? Parce qu'il y a, et surtout pour qu'il y ait concurrence. Si les hommes ne luttaient qu'avec la nature, il n'y aurait pas lieu de parler d'égale liberté, et la « justice » serait satisfaite par le fonctionnement des « châtiments et des récompenses naturelles ». Mais les hommes luttent aussi entre eux; dès lors il faut que cette lutte soit loyale pour assurer le triomphe des supériorités. Car c'est là le grand résultat à obtenir, c'est là l'essentiel de la justice. L'égale liberté n'en est que la forme. Examinons donc si l'égale liberté suffit, dans la société telle qu'elle est, à rendre la concurrence loyale, et si, par suite, la concurrence est la vraie forme de la justice. Nous sommes certains de rencontrer sur ce terrain l'opposition des théories socialistes qui ont déclaré la guerre à la concurrence, et en particulier à la loi de l'offre et de la demande qui en est la principale forme économique.

1° *Les bases de la concurrence.* — La première, la plus grave objection à une telle conception de la justice, on la connaît de reste. M. Secrétan, M. Fouillée l'ont exposée avec une force particulière, les socialistes la clament à tout venant et par-dessus les toits, comme W. K. Clifford veut que soit criée la vérité. C'est que la liberté pure et simple ne serait aujourd'hui que le libre cours laissé aux injustices du passé. Etant données les inégalités qu'elles ont créées, la liberté du faible vis-à-vis du fort n'est plus qu'une liberté nominale. C'est qu'enfin la société est faite et non à faire, et que la concurrence ne pourrait ressembler à la justice que si tout était remis en question. Voilà bien pourquoi les anarchistes, les nihilistes peuvent être considérés, malgré leur querelle avec le socialisme proprement dit, comme les fanatiques, les désespérés du même parti et proclament sérieusement le fameux article 1er : il n'y a plus rien, tout en se réservant par l'article 2 l'exécution du précédent.

Malheureusement on sait par expérience où peuvent conduire ce retour à l'« état de nature » et la « concurrence absolue » qui en résulterait; car ils nous ont conduits, et à travers quelles péripéties, précisément au point où nous sommes et le cercle paraît étrangement vicieux de réclamer comme le remède précisément ce qui a causé le mal. Qu'on remette donc tout en question si l'on veut, *excepté ceci* : l'organisation d'un État constitué en puissance juridique et capable d'éliminer de la concurrence le facteur de force brutale pour faire régner la paix et la justice. De l'évolution antérieure il faudrait conserver ce produit : l'État justicier, tout en éliminant cet autre produit : les inégalités injustes issues de la violence. Mais aucune force ne peut surgir du dehors pour faire ainsi un départ entre deux produits également naturels de l'évolution. Reste donc que l'un des deux élimine l'autre, qui lui est contraire, c'est-à-dire que l'État, puisqu'il représente l'idée de justice, intervienne pour réduire progressivement les iniquités du passé. Dira-t-on que c'est vouloir violenter l'évolution? Non, répondrons-nous, c'est la continuer. Mais alors le rôle de l'État ne peut plus consister dans une simple abstention. D'ailleurs, voulût-il s'y confiner qu'il ne le pourrait pas. Chose singulière! M. Spencer, qui ne croit pas à l'efficacité des décrets artificiels, s'irrite contre les interventions de l'État, comme si l'État pouvait décréter qu'il ne décréterait plus et proclamer sa propre déchéance. Mais la résolution de s'abstenir serait pour l'État la plus grosse entreprise. M. Spencer constate lui-même que la manie de réglementation est un héritage du passé, et il fait un crime à l'État de ne pas abdiquer, au moment même où il constate qu'on refuse son abdication. Quel gouvernement serait donc assez fort pour obliger les citoyens à se passer de gouvernement? Celui qui le tenterait serait immédiatement rappelé à ses *devoirs*. Et suivant nous, on n'aurait pas absolument tort, car, sur certains points, il y manquerait en effet. Non seulement il ne peut pas, mais il ne doit pas se soustraire à la nécessité d'intervenir en certaines matières. Comment pourrait-il, et cela au nom du principe même de la justice qu'il représente, laisser libre cours à ceux des produits du passé qui en sont la négation? et se croiser les bras devant le fait accompli, quand il s'est accompli sans son aveu? Ne serait-ce pas une choquante contradiction que la justice pût dire à la violence : Jouis de ta conquête, car mon rôle est de garantir; ou la liberté de dire à la tyrannie : Poursuis ton œuvre, car mon principe est de laisser faire? M. Spencer ne reconnaît-il donc rien de ce que M. Fouillée a si bien appelé la justice réparative? M. de Laveleye [1] a très bien répondu à M. Spencer que, dans la société humaine, la concurrence n'a plus pour unique facteur la valeur de l'individu, mais se trouve profondément modifiée par l'hérédité. Ce qu'on demande pour qu'une lutte soit loyale, c'est que les conditions *objectives* en soient égales, de sorte que l'issue n'en soit décidée que par la valeur des *personnes*.

1. *Socialisme contemporain*, 5e édit., Appendice II, p. 384.

Or actuellement dans les compétitions sociales, et spécialement l'ordre économique, c'est au contraire l'inégalité des armes qui le plus souvent le succès. Comme on fait son lit on se couche, M. Spencer; mais d'autres aussi ont contribué à nous le faire, et beaucoup c'est un triste grabat. Ainsi M. Spencer paraît croire q socialistes parlent seulement au nom de la charité, alors qu'ils p surtout au nom de la justice [1]; lorsqu'ils réclament l'assistance, l tection des faibles, ils ne croient demander que l'équité. M. Spen les socialistes se séparent non sur la question de savoir si la j doit régner avant tout, ni même peut-être sur l'idée qu'il convi se faire de son essence, mais sur l'étendue qu'il convient de lui buer en fait et sur la portée pratique de sa définition. Vous v disent par exemple les socialistes, que chacun jouisse strictem avantages que lui méritent ses aptitudes; mais il faudrait d' que toutes les aptitudes pussent s'employer. Or dans l'état des choses cette condition n'est pas remplie. La lutte économiq comme un combat des Thermopyles; le front de bataille est arti lement rétréci et nombre de combattants, malgré la meilleure v du monde, ne trouvent pas place au champ d'honneur. Est-c faute, si par suite d'un véritable paradoxe de l'organisation soci arrive que beaucoup de travail utile ne trouve pas à s'utiliser? tel fait dérive d'un vice de distribution qui assure de fortes rér rations à l'oisiveté (spéculation, etc.) ou de nécessités d'ordre g qui imposent de coûteux travaux improductifs (armée), la société e ne contracte-t-elle pas envers les bonnes volontés sans emplo dette qu'il est dangereux d'exagérer, difficile de définir, mais principe il n'est guère possible de nier? Et alors le socialiste affi le droit au travail, comme lié indissolublement à l'idée même d tice. Malheureusement ce n'est qu'un idéal et si l'on peut repr quelque chose aux socialistes, c'est seulement d'avoir méconnu différence entre l'ordre abstrait qui commence par l'idéal et l' concret qui s'y achève [2]. Le droit au travail n'a de sens comme cipe pratique que s'il a d'abord été rendu applicable par tout réorganisation économique. Il ne manque pas de travail utile à mais d'argent pour le payer; on se plaint déjà de la surprodu et le travail dépasse les ressources de la consommation. Les é mistes ont beau jeu de montrer que l'État ne peut donner un t qui n'est pas demandé, puisqu'il ne pourrait le payer qu'en prél le salaire par l'impôt sur ce même public qui, comme collection d ticuliers, ne trouve pas assez d'argent dans sa poche pour le pay

1. Cf. Laveleye, *ibid.*, p. 388.
2. Par exemple dans le livre de M. Malon, essentiellement placé au po vue pratique, il nous semble que le droit au travail aurait dû occuper u derniers rangs parmi les réformes possibles, et non un des premiers, tand l'organisation des services communaux pouvait inversement être placée a mier et non au dernier.

nous considérons de même l'assurance obligatoire par l'Etat, nous voyons encore que dans l'état présent des choses, elle n'aurait guère d'autre sens que celui d'une diminution du salaire soit directe, partout où il peut être diminué, soit indirecte par le renchérissement des produits. Et la mesure par laquelle on voudrait forcer le patron à participer à l'assurance de l'ouvrier serait pour les mêmes raisons probablement aussi inutile dans le fond que vexatoire dans la forme.

Ainsi les socialistes se trompent sur plusieurs points, précisément dans la mesure où ils oublient combien l'état social présent accumule d'obstacles à la réalisation de la justice dans ses formes spéciales et dérivées. A plus forte raison M. Spencer, quand il veut appliquer à cette même société telle quelle le principe de la justice sous sa forme la plus primitive et la plus générale. M. Spencer méconnaît en bloc ce que les socialistes perdent de vue dans certains détails seulement.

2° *Les modes de la concurrence.* — Sous un autre rapport encore, on peut trouver que M. Spencer ne tient pas assez de compte de la distance qu'il y a entre le principe abstrait et les conditions pratiques de la justice. Toute concurrence, excepté la concurrence brutale où tout est permis, mais que la justice exclut, s'exerce suivant certaines formes et conventions. Ce sont comme les règles du jeu. Ici, ces règles sont des lois. Qu'on livre la piste aux coureurs, c'est bien; mais il y a une piste qu'il faut suivre, et l'on ne peut couper en travers. Or il s'agit justement de savoir si cette piste est bien disposée, ou si elle n'est pas tracée de manière à favoriser artificiellement les uns au détriment des autres. Il est juste, en principe, que chacun bénéficie de ses talents. Mais de quels talents? quelles seront les applications laissées à son activité? dans quelles limites seront-elles restreintes ou élargies par les institutions? Le financier qui fait un beau coup de bourse bénéficie de son savoir, de son expérience, de son audace, de son manque de scrupules; ce sont autant de forces; la bourse existe, l'opération est légale. Mais l'institution qui la rend légale ne la rend pas juste. Le notaire qui a acheté son étude très cher est bien obligé de faire payer ses actes à un taux souvent sans proportion avec sa peine, et ne se fait pas faute d'exploiter cet excellent prétexte. Mais devrait-on vendre les offices? M. Spencer, qui reconnaît que le droit n'est pas créé, mais seulement garanti par l'État, devra bien avouer qu'il y a nécessairement une part énorme de convention dans toutes les conditions auxquelles la loi soumet la concurrence sociale; et précisément parce qu'il admet la notion de droit naturel, il doit songer combien il faut de temps et d'expérience sociale pour que les détails de la loi civile se conforment aux exigences de la justice. En attendant, ces détails qu'il a bien fallu régler, créent un droit conventionnel, conformément auquel se déploient les activités. Suffit-il dès lors de leur donner libre carrière pour que la justice soit satisfaite? L'État n'a donc pas seulement à garantir la libre action de l'individu. Il faut qu'il se préoccupe avant tout de rectifier constamment les règles de cette concurrence,

pour les rapprocher du droit naturel; il faut même qu'il détermine des règles nouvelles là où précédemment il n'y en avait aucune. Il interviendra donc, il limitera la liberté des individus. Mais est-ce faire « trop de lois », pour emprunter le titre caractéristique d'un *Essai* bien connu de M. Spencer, que d'essayer de faire pénétrer plus profondément la justice dans les rapports sociaux? Il n'y a pas lieu de s'étonner que la loi devienne de plus en plus minutieuse et détaillée, qu'elle crée juridiquement de nouveaux délits. Car elle découvre à tout instant des injustices à réprimer dans les rapports existants, elle en trouve à prévenir dans les rapports nouveaux. M. Spencer nous montre la sphère d'expansion de l'individu sans cesse étendue par les progrès du droit, de nouveaux champs ouverts à son activité, la parole, la presse, le culte, l'industrie, le commerce, affranchis peu à peu des restrictions primitives. Mais ce n'est là qu'un seul aspect de l'évolution. En même temps que certains débouchés s'ouvrent à l'action, d'autres se ferment sans cesse. La justice empêche autant qu'elle protège, et parce qu'elle protège. Ce qu'on appelle la manie actuelle de réglementation n'est pas d'une autre essence que toutes les autres répressions impliquées dans la loi; seulement elle s'exerce sur des matières de plus en plus délicates, où l'erreur est plus aisée de la part du législateur, et où l'injustice qu'il combat est moins évidente. Mais entre les cas extrêmes, celui où l'empiétement mutuel est certain et revêt la forme violente, et celui où l'usage libre de nos facultés est visiblement légitime, comme dans le choix de nos vêtements, de nos aliments, de notre résidence, il y a une foule de cas moyens où il est difficile de distinguer la vraie interprétation du principe d'égale liberté de la fausse interprétation signalée par M. Spencer lui-même. Dès lors, ce qui apparaît aux uns comme une réglementation tracassière, apparaît aux autres comme une protection indispensable; là où les uns voient une tutelle bénévolement octroyée, les autres voient une garantie exigible. Demandera-t-on à tout le monde d'être chimiste pour savoir si son marchand de vin l'empoisonne, architecte pour contrôler la solidité d'une maison, ingénieur pour vérifier la résistance d'une chaudière? En tout cela cependant la vie d'autrui est engagée. Voilà la loi obligée d'intervenir, de contrôler, de réglementer; puisqu'il s'agit de chercher les fraudeurs, il faudra bien que tout le monde subisse le contrôle. Ou bien dira-t-on qu'il sera temps de sévir quand le mal sera fait, qu'on ne poursuit pas une possibilité de crime ni même une intention de crime, et qu'en attendant il faut laisser le public victime de son ignorance, puisqu'elle le met certainement en état d'infériorité vis-à-vis de ses savants empoisonneurs? Mais outre que ce serait faire assez bon marché de la vie et des intérêts des hommes, autant vaudrait dire qu'il ne faut pas de police dans la rue tant qu'un vol ou un assassinat n'est pas commis. Prévenir l'injustice est une fonction de la justice aussi bien que la réprimer. M. Spencer en veut particulièrement [1] aux lois contre l'ivrognerie.

1. *L'Individu contre l'État*, p. 11.

Mais l'ivrogne n'est-il pas de toutes sortes de manières un danger public? Ce n'est pas lui qu'on protège contre son vice, ce sont les autres. Les mesures sanitaires sont sans cesse traitées comme vexatoires. Mais si j'ai le droit d'être malade, ai-je celui d'infecter autrui? Dénoncera-t-on comme oppressive la loi projetée qui obligerait à déclarer les maladies infectieuses et à imposer la désinfection? Mais n'est-elle pas une conséquence naturelle et nécessaire du « droit à l'intégrité physique »? Les maisons des villes poussaient autrefois en désordre, se disputant le terrain et le jour, se bouchant mutuellement leurs ouvertures, surplombant à qui mieux mieux la voie publique. Maintenant on élargit les rues, on aligne les bâtiments, on redresse les façades. On réglemente; fait-on beaucoup autre chose qu'assurer le droit des passants et des locataires eux-mêmes à l'air et à la lumière? M. Spencer proteste contre les sonneries trop matinales des cloches et du clairon. Et je n'aurais pas le droit d'être garanti contre l'économie d'un propriétaire qui m'empoisonne avec ses fosses d'aisances mal établies, ou menace ma vie avec ses constructions chancelantes [1]? En un autre passage [2], M. Spencer remarquant que dans les rues de Londres il arrive à quelques camions d'arrêter la course d'une longue file de voitures légères, propose lui-même de réglementer les heures où les voitures lourdes auraient le droit de circuler. Trop de lois! répondrait à M. Spencer, au nom de ses propres principes, un individualiste encore plus radical; pourquoi sacrifier l'intérêt du commerçant qui a besoin de ses marchandises à celui du coulissier qui court de banque en banque pour prendre des ordres? Ce cas est bien le symbole des difficultés que présente une exacte délimitation des droits de chacun, et de la nécessité de restreindre dans nombre de circonstances la liberté des uns pour la mettre d'accord avec celle des autres.

Nous nous rendrons mieux compte encore de ce qu'il peut y avoir de contraire à la justice dans la concurrence telle qu'elle existe, en la considérant sous sa forme économique, dans cette loi de l'offre et de la demande si obstinément attaquée par les socialistes. Le jeu de cette loi comporte trois facteurs : 1° la lutte des vendeurs entre eux; 2° la lutte des acheteurs entre eux; 3° la lutte entre l'acheteur et le vendeur.

1. Considérons d'abord la lutte entre vendeurs. Au premier abord on en voit aisément le bon côté. Elle abaisse les prix et les ramène aussi près que possible du prix de revient obtenu par le producteur le plus intelligent, le plus habile, etc.; le public y gagne et les supériorités ont leur récompense. Mais en sera-t-il toujours ainsi? L'expérience répond négativement. D'abord un producteur riche peut vendre momentanément au-dessous du prix de revient pour ruiner un concurrent moins résistant. Actuellement rien ne peut l'en empêcher. Est-ce juste cependant? Qu'exploite-t-il en agissant ainsi? La supé-

1. *Essais de morale et de politique*, Tr. fr., p. 17.
2. *Ibid.*, p. 90.

[illegible] de ses forces productives. Seulement, puisqu'il [illegible] est [illegible] à [illegible] de ses [illegible] qui ne peuvent supporter [illegible] les mêmes [illegible].

[illegible] cette lutte entre les vendeurs, quel en est le terme [illegible] La suppression même de la concurrence dans ce qu'elle pourrait avoir de plus utile [illegible] lui-même ne [illegible] pas dès 1834 [illegible] les grandes lignes de chemins de fer [illegible] les [illegible] Mais au nom de quels principes l'aurait-il empêché quand sa doctrine donne libre carrière à la concurrence ? La dialectique sociale [illegible] la remarque générale d'un sociologue original et pénétrant, [illegible] conduit donc [illegible] chaque terme à son contraire, et la concurrence même au monopole. Lorsque les plus forts auront évincé les plus faibles, et resteront en petit nombre sur le terrain, il est [illegible] qu'ils trouveront avantage à s'associer plutôt qu'à continuer la lutte, et qu'ils [illegible] pour le monde à leur merci. C'est certainement une des idées générales les plus justes de M. [illegible] que de nous montrer le commerce et l'industrie oscillant sans cesse, sous le régime actuel, entre la concurrence anarchique et le monopole. Et ces monopoles par coalition de producteurs tout-puissants, l'histoire économique contemporaine offre des exemples dont les principaux, comme le [illegible] et la [illegible] des [illegible] seuls à la connaissance du [illegible] mais dont le nombre est énorme et les conséquences incalculables. On en trouvera une liste [illegible] dans l'ouvrage de M. [illegible] p. [illegible] sqq.). La conséquence est claire. Il [illegible] que l'État, c'est-à-dire en définitive le public [illegible] intervienne pour couper court à ces conséquences ultimes du principe de liberté qui suppriment la liberté. Il y a plus. Il [illegible] comme le montre M. [illegible] une concurrence [illegible] au monopole. Si par exemple les bouchers ou les boulangers d'une ville se syndiquent pour [illegible] à leur [illegible] le prix du pain ou de la viande, [illegible] à cette [illegible] du principe de concurrence [illegible] par [illegible] du principe [illegible] par [illegible] du principe [illegible] une boucherie ou une boulangerie municipales. Les mêmes raisons justifieraient dans bien des cas d'autres entreprises nationales ou municipales. On [illegible] au socialisme, et cependant le socialisme dans ces limites ne serait pas autre chose que [illegible] le principe même d'où partent ses adversaires. Ainsi se trouverait confirmée la formule de M. [illegible] par M. [illegible] « Notre individualisme [illegible] parce que notre socialisme est insuffisant. » [illegible] que la société, [illegible] sont très forts pour que ses membres soient très libres.

D'ailleurs il n'est pas besoin de considérer ces conséquences extrêmes de la concurrence pour voir que la concurrence parfaite n'existe pas. Les économistes ont une tendance à [illegible] comme si elle pouvait être complète, comme si [illegible] et [illegible] la demande [illegible] en un même point. Mais un fournisseur de mon quartier [illegible] d'un monopole [illegible] jusqu'à ce que je ne puis pas [illegible] me [illegible]

ailleurs. Je suis pressé : je ne puis explorer tous les magasins pour comparer les prix. Une compagnie de chemins de fer détient un privilège partiel puisqu'on ne peut multiplier indéfiniment les tracés d'une ville à l'autre. Ainsi le temps et surtout l'espace suffisent à maintenir infailliblement sous les formes de la liberté une certaine dose de monopole.

2. La concurrence entre les acheteurs conduit à son tour également à des résultats dont la justice n'est guère plus satisfaite. Sans doute ici encore, il y a bien une justice relative : si dans une enchère j'offre 50 là où vous offrez 40, je trouverai injuste et il sera illégal qu'on vous adjuge l'objet. Au premier abord, on ne voit pas trop où serait là l'injustice, puisque je suis libre apparemment de donner ce qu'il me plaît. Mais regardons-y de plus près. De même que tout à l'heure nous voyions un vendeur vendre son produit au-dessous de sa valeur pour évincer un concurrent, un acheteur pourra être amené à l'acheter bien au-dessus de sa valeur pour écarter les acheteurs moins fortunés. On ne saurait prétendre que s'il paye davantage, c'est que son besoin est plus intense et sa satisfaction plus grande. Car au contraire, le plus riche est le plus blasé. Non ; il donne plus, simplement parce qu'il a plus ; sa satisfaction ni son désir ne sont plus grands, mais la privation qu'il s'impose est relativement moindre. On peut dire dès lors qu'il encourage le vendeur à demander et l'habitue à obtenir une rémunération disproportionnée avec ses efforts et ses mérites propres. Dans nombre de cas, on remarque que la prodigalité des plus riches éloigne la partie la moins fortunée du public de certaines consommations qui lui resteraient accessibles si l'on considérait seulement les frais de la production, et qui le restent en effet dans les centres moins luxueux. Tous ceux qui, par ostentation, payent volontiers le plus cher qu'ils peuvent (il y en a), ou qui, par négligence, laissent exploiter leur libéralité, font indirectement tort aux autres et gâtent pour ainsi parler le métier d'acheteur. C'est ainsi que dans certains milieux l'usage de pourboires exagérés finit par s'imposer à tous. C'est ainsi encore que le luxe des villes d'eaux et l'indifférence des gens qui les fréquentent aux intérêts de leur propre bourse en ont pour ainsi dire exclu les bourses moyennes ; ceux qui y cherchent surtout le plaisir privent ainsi d'un bienfait de la nature ceux qui voudraient y chercher la santé. Quiconque se laisse sciemment extorquer ce qu'il ne doit pas et dédaigne la défense de ses intérêts contribue à compromettre ceux d'autrui.

Une autre forme de cette éviction du plus pauvre par le plus riche est le révoltant usage de certains prétendus amateurs qui font détruire les planches d'une œuvre d'art pour s'en réserver l'exclusive possession, privant ainsi la société entière d'une source de nobles jouissances, d'une richesse facile à multiplier, pour la satisfaction d'une mesquine vanité. Autrement grave encore est le résultat de cette concurrence entre les acheteurs, lorsqu'elle provoque, non plus dans l'ordre des objets de luxe, mais dans l'ordre des produits de première nécessité,

l'odieuse pratique de la dissimulation des stocks. En ce moment même certaines contrées de la Russie sont exposées à voir se greffer une famine artificielle sur la famine réelle, et le gouvernement a toute les peines du monde à constater le véritable état des existences c céréales. C'est qu'on est toujours certain de trouver des gens capable de s'assurer leur subsistance aux prix les plus extravagants. Périsse l reste pourvu que le détenteur de la marchandise obtienne, non pa seulement ce que comporte la rareté réelle de la marchandise, mai ce que comporte l'idée fausse d'une rareté plus grande encore. Contr de tels abus, ne faut-il pas encore que l'État intervienne, et que fait-i en intervenant, sinon rétablir la justice?

3. Nous voilà amenés à considérer les rapports du vendeur et de l'acheteur.

Si une compagnie de chemins de fer, sachant que mon voyage a pour moi la plus haute importance, qu'il y va de ma fortune, de ma position, de mon honneur, prétendait me faire payer mon billet au-dessus du tarif, on crierait justement à l'iniquité. Si un boulanger, me sachant affamé, exigeait de moi plus que le prix courant du pain, sa spéculation soulèverait une réprobation immédiate. Vous l'avouez? Prenez garde de commettre une erreur économique. Votre raisonnement sous-entendu est à peu près celui-ci : « Les frais de mon transport, ceux de la fabrication du pain ne sont pas plus élevés parce que mon besoin est plus urgent; la faim d'Ésaü n'ajoute rien au mérite ni aux peines de Jacob préparant son plat de lentilles, et dans leur marché l'un est dupe et l'autre escroc. » Eh bien! économiquement, ce raisonnement est une hérésie. Car ce que vous condamnez sans hésitation dans les exemples précédents, c'est le principe même de la loi de l'offre et de la demande, qui fait résulter la valeur non pas seulement des frais de production, mais aussi de l'intensité des besoins à satisfaire. — Et le raisonnement par lequel vous le condamniez ainsi n'est au fond que la théorie marxiste de la valeur. Car cette théorie signifie que la valeur résulte seulement du travail incorporé à l'objet; qu'elle ne saurait résulter d'un fait qui lui est entièrement extérieur, le besoin à satisfaire; qu'enfin elle lui est intrinsèque et non extrinsèque. Dans la bonne exposition que nous offrent de cette théorie les deux ouvrages de M. Cathrein et M. Graham, les auteurs n'ont peut-être pas assez nettement aperçu que la tentative de Marx a été de distinguer la *valeur de droit* de la *valeur de fait*, d'exclure de la valeur d'un objet tout ce qui a un caractère extrinsèque, tout ce qui ne provient pas du fait de la production et de l'utilité que le producteur a incorporée dans le produit. Aussi ne nous paraît-on pas suffisamment répondre à cette théorie lorsqu'on montre simplement qu'*en fait* le besoin du consommateur contribue à déterminer la valeur des objets[1]. Car ce que rêve Marx, c'est justement une

1. Cf. p. ex. Laveleye, *Socialisme contemporain*, p. 39 et suiv.; M. Block, *Les Théoriciens du socialisme en Allemagne*, p. 29, note 2.

organisation sociale où l'échange ne créerait pas au vendeur un avantage dont il ne saurait s'attribuer la production. On peut douter de l'efficacité et même de la justesse des correctifs que propose le marxisme, et spécialement de son projet de monnaie fiduciaire réduisant toute valeur en heures de travail, et ramenant tout échange à un échange d'heures de travail; on peut trouver cette mesure de la valeur aussi inexacte qu'incertaine, puisque, d'après Marx lui-même, il faudrait distinguer le travail simple du travail supposant l'habileté ou le talent, et qu'il ne nous dit pas le moyen de déterminer avec précision combien une heure de ce dernier vaut d'heures du premier, ni comment apprécier les degrés infiniment variés de ce travail « potentialisé », *potenzirte Arbeit*. Il faut enfin surtout se souvenir que le travail ne saurait suffire, à lui seul, à constituer la valeur. Autrement, on en viendrait à cette conséquence extrême, que le travail le plus inutile devrait être payé comme le plus utile; conséquence dont on nous dispensera de démontrer l'absurdité pratique, quoiqu'elle n'ait pas effrayé certains utopistes. Mais si *tout travail* indifféremment ne saurait prétendre à une rémunération, n'est-il pas du moins soutenable que le *travail seul* a le droit d'y prétendre? Or ce dont on ne peut douter, c'est que sous le régime actuel le public paye, outre les services qu'on lui rend, l'habileté qu'on déploie à exploiter ses besoins. Une des preuves les plus frappantes de cette détermination vicieuse de la valeur, sous le régime de l'offre et de la demande, est ce fait bien connu : que toujours le dernier intermédiaire, celui qui est en contact immédiat avec les besoins du public, gagne plus que le producteur. Qui fait les plus beaux bénéfices? Est-ce l'éleveur? Non, mais le marchand de bestiaux et surtout le boucher. — Est-ce l'agriculteur? Non, mais le minotier et surtout le boulanger. Le pêcheur? Non, mais le revendeur. Le cultivateur de betteraves? Non, mais le raffineur. Ainsi ce ne sont pas les travaux les plus précieux, ni les efforts les plus utiles qui sont le mieux rémunérés. M. Spencer redoute que le suffrage universel et la démocratie ne créent une injustice en sens inverse des privilèges d'autrefois : désormais la majorité des incapables tendrait à vivre aux dépens de la minorité des plus capables; les gains plus élevés que devrait assurer aux supérieurs leur activité plus productive ne leur seraient plus réservés, mais subiraient un prélèvement direct ou indirect au profit des moins travailleurs et des moins habiles. Sans nier que des faits regrettables et certaines fâcheuses tendances au nivellement puissent parfois provoquer cette appréhension, on doit reconnaître que c'est souvent, comme nous venons de le montrer, la concurrence elle-même qui détermine cette exploitation des plus utiles, par les moins utiles. Généralisons et nous nous demanderons avec les socialistes si vraiment les plus grands bénéfices sont assurés par le régime actuel aux activités les plus productives (*more efficient actions*). Plus productive l'activité du landlord, du financier, du brasseur d'affaires? A commencer par la royale sinécure anglaise qui absorbe sans compter les

millions de la nation, pour s'arrêter au petit banquier ou à l'homme d'affaires de campagne, en passant par le commerçant qui gagne plus que l'industriel, le concessionnaire qui gagne plus que l'inventeur, le libraire plus que l'auteur, l'actionnaire plus que l'ouvrier, on peut trouver que le régime actuel assure bien mal les plus fortes rémunérations aux activités les plus fécondes. « J'ajoute que le public lui-même est bien mauvais juge des services qu'on lui rend, et j'en conclus seulement qu'ici encore on a une confiance exagérée dans la concurrence, lorsqu'on prétend qu'elle encourage toujours les agents du progrès, lorsqu'on objecte au socialisme qu'il les découragerait. Le public ne payera guère l'homme de génie qui fait faire un pas de géant à la civilisation; ses services lui sont inintelligibles; ils sont trop immatériels et trop lointains. Les plus grands serviteurs de la société dans l'art, dans la science, dans l'industrie, dans la politique, le sont non par calcul, mais par nature, et par amour désintéressé de leur œuvre. Ils produisent, ils découvrent, ils inventent, surtout parce que c'est leur vie même; cela leur est naturel comme de manger et de respirer. S'ils reçoivent quelque récompense, elle ne leur vient guère du public, mais de l'État. En revanche le public trouve aisément des salaires élevés pour des danseuses, des ténors de café-concert, des montreurs de monstruosités, et l'on a vu deux hommes se disputer devant les tribunaux, comme une source de revenus, le titre d'artiste-tronc. Ainsi la loi de l'offre et de la demande aboutit dans nombre de cas à remplacer la rémunération du travail par le rançonnement des besoins, dans nombre d'autres à rémunérer le travail et l'habileté en raison de leur rareté et non en raison de leur utilité sérieuse et véritable.

En conclusion, la libre concurrence ne saurait suffire à réaliser la justice. Elle est un pis-aller, souvent nécessaire à accepter, mais non un idéal. Les bases et ses conditions actuelles ont besoin d'être rectifiées. L'important est que cette rectification soit opérée par la réforme des institutions et non par des interventions exceptionnelles dans les cas particuliers. La justice, comme le Dieu de Malebranche, ne doit agir que par volontés générales. Vouloir la rétablir en corrigeant les résultats du régime existant sans corriger le régime lui-même, ce n'est pas seulement faire une œuvre instable et sans fondement, c'est ruiner le principe même de justice sous prétexte d'y conformer les événements. Les interventions accidentelles [1] sont comme la monnaie d'une révolution. Les socialistes les mieux intentionnés et les moins révolutionnaires l'oublient quelquefois. Quiconque aspire à fonder un ordre social nouveau ne peut sans contradiction ébranler le fondement d'un ordre social quelconque, c'est-à-dire le respect de la légalité. Dès que la loi

1. Par exemple les secours votés par une municipalité pour soutenir une grève à l'aide de fonds que les contribuables n'ont certes pas destinés à cet usage. Pourquoi une autre municipalité n'indemniserait-elle pas les patrons? Cela serait moins humain sans doute, et surtout moins politique, mais à peu près aussi légitime.

n'est plus uniquement fondée sur la force, ses imperfections n'appellent plus l'emploi de la force; reposant sur le principe de la justice, elle ouvre elle-même la porte à une plus haute justice.

II. — Concurrence et coopération sociale.

Toutes les observations précédentes aboutissent à cette conclusion, que, pour sortir des difficultés signalées, il serait nécessaire de substituer progressivement la collaboration à la concurrence. La concurrence, étant un combat, n'est peut-être qu'un régime de barbarie économique comme la guerre est un régime de barbarie politique. A la lutte des hommes entre eux, il faudrait substituer la lutte en commun des hommes contre la nature, ou, suivant la formule saint-simonienne, l'exploitation collective du globe à l'exploitation de l'homme par l'homme. Il nous semble que c'est là ce qui constitue la véritable essence du socialisme. M. Spencer (il est vrai que son livre ne traite que de la justice) semble considérer la société comme un fait essentiellement négatif : étant donné que l'homme est bien forcé de vivre en société, quelles sont les exigences auxquelles il doit se plier, et comment les réduire à leur minimum? Pour les socialistes, elle est au contraire un fait essentiellement positif : l'homme étant heureusement un être sociable, quels sont les moyens de tirer le meilleur parti possible de l'état de société et de mettre à profit cette gigantesque association qui s'appelle l'État? Sans doute, en faisant concourir ensemble les élèves d'une classe, on peut espérer obtenir une sélection des meilleurs; mais n'obtiendrait-on pas un résultat supérieur et un profit commun plus grand s'ils mettaient en commun leurs forces et leurs aptitudes pour travailler à la même œuvre? Si l'on ne s'en tient pas aux formes et aux moyens, il nous semble que là est la véritable idée du socialisme.

Doit-on en effet le définir, comme s'accordent à le faire M. Cathrein et M. Graham, par l'idée d'égalité [1]? Assurément il y a un mauvais et pernicieux égalitarisme qui trouble l'esprit de certains socialistes. Mais l'égalitarisme n'est qu'une forme et qu'un aspect plus ou moins accidentel du socialisme. Si ses partisans combattent les inégalités actuelles, c'est d'abord au point de vue du droit dans la mesure où ils les trouvent en désaccord avec la justice [2]. Si, d'autre part, ils ne croient pas que le retour a d'aussi grandes inégalités, même mieux fondées, soit

1. Avec cette différence toutefois, que M. C. croit trouver la base du socialisme dans l'idée abstraite, métaphysique de l'égalité des hommes, tandis que M. G. considère seulement l'égalité positive, concrète, comme le but pratique du socialisme. L'un vise l'égalité-principe, l'autre l'égalité-résultat.

2. M. Spencer, § 72, remarque qu'en France la notion de liberté a toujours été subordonnée à l'idée d'égalité. Peut-être, mais en ce sens seulement que la liberté étant la fin, l'égalité en serait le moyen. L'idée chère aux socialistes est qu'en dehors d'une certaine égalité, la liberté reste purement nominale. La liberté du mineur en face de la compagnie d'Anzin! s'écriait naguère, ironiquement, un député dans une discussion à la Chambre.

désirable, c'est qu'ils remarquent non sans quelque raison qu'elles sont peu favorables à la bonne utilisation des choses, au respect mutuel des personnes et au bonheur commun. Ils voient que des inégalités trop accentuées dévient une trop grande partie des forces productives vers les productions les moins nécessaires, ce qui renchérit relativement l'existence des moins fortunés.

Doit-on davantage définir le socialisme par la théorie de l'État-Providence, de l'intervention à outrance, de l'autoritarisme sans bornes, de l'absorption de l'individu par la collectivité? C'est l'idée que s'en font avant tout les représentants du libéralisme économique et avec eux M. Spencer [1]; et ils ont pour eux, il faut l'avouer, plus d'une vraisemblance. Pourtant il faut encore y regarder à deux fois. Le socialisme contemporain, M. Cathrein le voit nettement, se réclame du principe de liberté. Sa prétention (justifiée ou non) est de rendre réelle une liberté qui ne serait guère que nominale. Sa théorie ne ressemble point à celle de Platon. Pas plus que M. Spencer, il ne croit que l'État existe en soi et pour soi. Autant que lui, il pense que l'individu est l'être réel dont le salut et le bonheur sont la raison et le but de l'État. La conception mystique et abstraite de l'unité pour l'unité, de la centralisation pour la centralisation, lui est, en principe, étrangère, quoiqu'elle ait pu accidentellement séduire l'esprit français, avant tout rationaliste, passionné pour l'ordre, la logique et la régularité. Pour les socialistes, l'État est plutôt un centre tout indiqué, un cadre tout fait d'association, qu'une autorité qui s'exerce. Lorsqu'ils le font intervenir, ils sous-entendent toujours que « l'État, c'est nous »; et c'est pourquoi la liberté politique, rejetée au second plan par M. Spencer, parce qu'il restreint le rôle de l'État, revient au premier plan dans leurs préoccupations, parce qu'ils aspirent à tirer de l'organisation de l'État tout le parti possible. Si enfin dans leur politique l'État ressemble un peu à une Providence, dans leur théorie cette Providence signifie moins : « le ciel t'aidera » qu'elle ne veut dire : « aidons-nous ».

Nous avons dit par où pèche le régime de concurrence au point de vue de la justice; mais il est facile de voir ce qui lui manque au point de vue de l'utilité. On a pu faire sans peine l'apologie de ce régime

1. Il n'est pas jusqu'à l'école catholique qui n'ait la prétention de représenter la cause de la liberté contre le socialisme. C'est ainsi que M. Ch. Périn (*le Socialisme chrétien*, Lecoffre, 1879) prétend que le socialisme chrétien ne peut vraiment s'appeler socialisme, parce que l'idéal catholique serait la liberté et non la réglementation (p. 17); seulement deux lignes plus haut, il dénonce « la révolte contre l'autorité bienfaisante de l'Église », révolte qui nous « rend incapables et indignes de liberté ». Ainsi, sont indignes et incapables de liberté, tous ceux qui restent en dehors de cette même Église, dont le principe est celui d'une obéissance passive à sa « bienfaisante autorité ». On se fait le défenseur de la liberté; mais on excepte les « libertés de perdition condamnées par le *Syllabus* ». La liberté étant ainsi entendue, il est possible de dire que « l'Église a manifesté une tendance constante vers la liberté » (p. 14). Le malheur est que la société moderne ne paraît guère disposée à se contenter des libertés que ne condamne pas le *Syllabus*.

tant qu'on l'a comparé, comme l'ont fait les économistes, au régime de la réglementation autoritaire et artificielle. Mais ses inconvénients apparaissent dès qu'on le compare à un régime de coopération. On voit alors qu'il n'est pas le moyen d'obtenir des forces productives de la société le maximum d'effet, et l'on en vient à croire que la communauté prenant en main elle-même la poursuite du bien commun l'atteindrait plus sûrement que ne le peut la poussée incohérente des intérêts privés. Ceux-ci, soit par l'avarice, soit par le luxe, qui ont plus d'un effet semblable, immobilisent et stérilisent une somme excessive de richesses qui, mises en circulation, profiteraient à tous. On laisse en friche des terrains acquis pour attendre le moment de les vendre cher, sans avoir à s'imposer les frais de l'exploitation. Tantôt on limite volontairement la production pour faire hausser les prix, ou l'on achète des mines qu'on ne peut exploiter pour supprimer la concurrence; tantôt, au contraire, au gré des circonstances, on se livre à une exploitation à outrance qui compromet les intérêts de l'avenir. Ne parlons que pour mémoire du débordement de la réclame, des promesses des prospectus qui frisent l'escroquerie, de l'émulation dans le concours de camelote.

On se plaît à railler les bévues de l'État, et l'on fait l'apothéose de l'initiative privée. Certes il ne faut ni la dédaigner ni la décourager. Mais enfin l'initiative publique a ses bons côtés et tout n'est pas à admirer dans l'entreprise privée. N'y a-t-il que les locomotives de l'État qui déraillent, que les vaisseaux de l'État qui sombrent, que les ponts construits par l'État qui s'écroulent? Faites donc aussi le bilan des mécomptes privés et des ruines dues à l'ignorance des individus. Est-ce l'État qui a englouti les milliards à Panama? On ne veut pas mettre en ligne de compte les désastres privés sous prétexte apparemment qu'ils ne frappent que ceux qui s'y sont exposés. Comme si finalement ils ne se répercutaient pas aussi bien sur la société entière, et cela même avec plus de dommage au total, parce que le choc ne se répartit pas aussi uniformément dans la masse et qu'il produit dans la machine sociale des à-coups qui peuvent la disloquer gravement! A tout prendre, l'État peut mal faire, mais il n'est pas intéressé à mal faire, comme le sont souvent les particuliers. Pourquoi emploierait-il à ses voies des rails de mauvaise qualité? Pourquoi ferait-il des ponts sans résistance? Il ne craint pas la concurrence, et n'a aucun avantage à économiser aux dépens de la valeur du résultat. On sait au contraire quelle est la réputation des chemins de fer américains construits et exploités avec la constante préoccupation de gagner le voisin en vitesse et en bon marché. Il est vrai que pour les mêmes raisons on accuse l'État de produire dans des conditions onéreuses, justement parce que ses agents ne sont pas intéressés. Mais d'abord on ne voit pas que le stimulant de l'intérêt privé agisse beaucoup davantage sur les agents d'une grande compagnie, sur un chef de gare, sur un ingénieur, sur un employé de chemins de fer. Se privera-t-on pour cela des avantages des grandes associations de capitaux? Pour voir l'intérêt privé agir

dans toute sa force; il faudrait en revenir à la production purement individuelle, c'est-à-dire, en somme, presque à la sauvagerie économique. D'autre part, on peut, comme dans les grandes compagnies, combiner un système de primes, d'avancement, etc., qui maintienne dans la mesure nécessaire l'excitation de l'intérêt personnel. On peut remarquer enfin que l'État obtient à très bon marché des services très distingués que les particuliers sont obligés de payer beaucoup plus cher. On l'a accusé de couper des bûches avec des rasoirs; cela prouve au moins qu'il trouve les rasoirs à bon compte. Et remarquons-le, cela n'est pas vrai seulement dans l'ordre administratif, qui est du ressort incontesté de l'État, mais dans l'ordre technique. Ajoutons que plus l'État est puissant, plus large est le rôle qui lui est assigné, et plus il obtient facilement ces services, tandis qu'un gouvernement qui règne et ne gouverne pas, un gouvernement effacé devant l'initiative privée doit les payer très cher. Il faut bien admettre enfin que la conscience d'une responsabilité sociale élève l'esprit, que la recherche de l'estime et de la gloire, que le sentiment de l'honneur et du devoir accompli ont une bien plus forte prise sur celui qui remplit une fonction publique que chez celui dont les pensées ne vont pas au delà du souci de sa propre fortune. Quel mal y aurait-il à ce que ces mobiles plus nobles de zèle et d'activité vinssent remplacer dans une proportion croissante les mobiles intéressés, puisque aussi bien on peut continuer à utiliser ces derniers dans la mesure indispensable?

L'intérêt privé n'a pas toutes les vertus, ni moralement, ni socialement. Initiatives privées, intérêts inférieurs, voilà une relation aisée à constater dans nombre d'exemples. C'est l'intérêt particulier qui ameute les bateliers du Weser contre le bateau à vapeur de Papin. C'est l'intérêt particulier des tisserands à la main qui, en 1848, arrête les premiers métiers mécaniques montés à Roubaix [1]. Le chef d'une institution libre ne vise guère à élever le niveau de l'instruction; car qui le lui demanderait? Ce ne sont ni les élèves, ni même les parents; c'est seulement l'intérêt du pays! Félicitons-le s'il ne va pas jusqu'à attirer sa clientèle par le relâchement de la discipline et la mollesse du travail. On craint souvent que le socialisme n'abaisse le niveau moral et intellectuel, et ne tende en particulier à supprimer toute espèce d'art et de culture désintéressée. Cette crainte est malheureusement provoquée, il faut le reconnaître, par les tendances étroitement positives que manifestent nombre de socialistes. Mais elle serait plutôt motivée par la démocratie en général que par le socialisme en particulier; on pourrait même soutenir que de toutes les formes que peut revêtir la démocratie, c'est encore la forme socialiste qui a le plus de chances d'écarter ce danger précisément pour toutes les raisons qui précèdent. L'État y occupe une situation élevée et y domine les petitesses de l'intérêt particulier; les hommes qui le représentent sont grandis par la noblesse de

1. *Le Temps*, 3 déc. 1891.

leur tâche; ils sont amenés par la force des choses à prendre pour règles des idées universelles seules adéquates à l'intérêt vraiment général. Le désintéressement, c'est de l'intérêt universalisé. Les socialistes auraient beau jeu à rejeter précisément sur l'individualisme excessif et l'égoïsme qu'il exalte, la responsabilité d'une déchéance déjà très avancée dans le sens que l'on redoute. Car il n'est guère facile de concevoir le règne de la médiocrité plus complet qu'il ne l'est devenu dans notre régime de concurrence, avec ses chromolithographies, ses statues de zinc, sa musique d'opérette, son feuilleton à un sou et tout son luxe de bazar. Où trouve-t-on moins d'art, et même moins de science pure, que dans cette société américaine représentée par M. Spencer comme le meilleur modèle actuellement existant de l'individualisme et du laisser-faire? Il n'y manque cependant pas de milliardaires pour y encourager les arts! Mais c'est chez nous qu'ils viennent chercher leurs tableaux et leur musique, chez nous, pauvres victimes d'une administration tracassière et entreprenante qui organise des écoles de peinture et des conservatoires, et qui, héritière impénitente du droit divin d'un Louis XIV, continue de loin ses errements en achetant quelques œuvres, en décernant quelques prix et en payant quelques pensions! Pourquoi donc, en somme, l'État ne serait-il pas un Mécène aussi passable que M. Vanderbilt?

D'un autre côté, l'initiative privée, c'est aussi l'incohérence et l'anarchie. Initiatives particulières, les trains qui ne correspondent pas, les tarifs discordants et inextricables, où le public se perd et perd son argent. Produit spontané, l'absurde système des mesures et monnaies anglaises, dont M. Spencer se plaint lui-même, et aussi le fouillis indéchiffrable des lois anglaises, qui le révolte. A l'intervention officielle et artificielle au contraire sont dus le net et méthodique système métrique auquel les nations accèdent une à une, les codes clairs et définis grâce auxquels c'est la loi qui régit la jurisprudence, et non les précédents de la jurisprudence qui servent de loi. Produit spontané encore, la croissance des vieilles cités aux ruelles étroites et obscures, sales et tortueuses, où les maisons empêchent de voir la ville; entreprise publique au contraire l'ouverture de voies larges, aérées et salubres, bien ménagées pour l'utilité des communications comme pour le plaisir des yeux.

D'une manière générale, M. Spencer semble d'ailleurs exagérer la distance qui sépare le naturel de l'artificiel. L'artificiel, lui aussi, est un produit de l'évolution. La direction du cerveau est aussi naturelle que le mouvement réflexe. Les arrêtés d'un ministre, les votes d'un parlement, les décisions d'un conseil d'administration sont naturels, en un sens, aussi bien que les agitations sans direction d'une masse sociale dépourvue de tête. L'initiative privée elle-même n'obéit guère à cette règle qui serait, suivant M. Spencer, celle du développement naturel des organismes : que les organes naissent, grandissent et disparaissent avec les besoins. Est-il vrai qu'elle attende toujours les besoins pour les satisfaire et ne crée par suite aucun organe ni aucune

fonction superflus? Une banque crée des agences pour avoir des clients plutôt que parce qu'elle en a. Un commerçant fait pour cent mille francs de réclame à un produit dont il fait naitre ainsi le besoin qui ne préexistait pas. Qu'arriverait-il d'ailleurs si l'on attendait que le public ait besoin d'instruction et d'hygiène, pour les lui offrir ou même les lui imposer? C'est un peu comme si l'on attendait qu'un enfant obligeât ses parents à le débarbouiller. Si l'État devance les besoins, on voit qu'en cela il ne fait guère autrement que l'initiative privée, mais il a des chances de le faire mieux, parce qu'il s'attache à des besoins plus généraux. M. Spencer professe au fond, en politique, une théorie analogue à celle qu'il admet en psychologie. Penser que l'adaptation sociale doit toujours suivre les événements sans que jamais la volonté humaine puisse les prévenir et les dominer, sans que jamais l'idée les dirige, c'est revenir à la thèse qui fait de la pensée un simple reflet, un épiphénomène. M. Spencer ne serait-il pas l'homme du monde qui finalement croit le moins à l'initiative?

Mais c'est peut-être trop parler de l'utilité (quoique M. Spencer l'invoque également) alors qu'il s'agit surtout de justice. L'État a-t-il le *droit* d'intervenir, et de poursuivre, lors même qu'il pourrait réussir à les atteindre, des fins d'utilité au lieu de restreindre son rôle aux fins de justice?

Il faut d'abord faire avec M. Spencer lui-même la part du militarisme nécessaire. Mais le souci de la défense qui, de son aveu, rentre au premier chef dans les attributions de l'État, s'étend plus loin qu'il ne semble le penser. Toutes les forces nationales n'importent-elles pas plus ou moins directement à la défense? L'État sera obligé de s'assurer la disposition des chemins de fer, des mines; il devra ménager des approvisionnements et garantir une certaine indépendance économique à la nation; il faudra qu'il se préoccupe de l'instruction, qu'il veille autant qu'il est en lui au maintien du nombre et de la solidité physique des citoyens et que pour cela il réglemente le travail des femmes et des enfants, qu'il impose l'observation d'un minimum d'exigences hygiéniques [1]. Le voilà au nom de la seule sécurité nationale engagé dans une foule de réglementations.

Mais laissons là les effets du militarisme, car nous sommes tout prêts à reconnaître avec M. Spencer que le militarisme dans son essence est en somme un obstacle à l'avènement de la parfaite justice et que la paix et la justice sont solidaires. Considérons en elles-mêmes les conditions de cette fonction de justice dévolue à l'État. L'argumentation de

1. On lit dans un rapport du D[r] Worms à l'Académie de médecine (commission des épidémies), à la date du 4 nov. 1891 : « Il faut que la loi sanitaire qui obligera à faire connaître les maladies épidémiques et à subir la désinfection, comme on est obligé de recevoir le secours des pompiers en cas d'incendie, soit votée le plus tôt possible. Il faudra ensuite que l'application des moyens prophylactiques soit considérée, au point de vue de la défense, comme une mesure d'armement, puisqu'ils garantiront l'existence de jeunes générations plus nombreuses. »

M. Spencer implique tout d'abord qu'au moins jusqu'au moment où la justice aurait été pleinement réalisée par l'État il n'aurait pas le droit d'assumer d'autres devoirs. Mais cela même serait spécieux. Car on ne voit nulle part l'évolution naturelle suivre une telle loi. La nature ébauche toujours une œuvre avant d'avoir achevé la précédente. Les racines poussent encore pendant que la fleur éclôt. L'industrie n'attend pas d'avoir créé un instrument parfait pour s'en servir, quitte à le perfectionner ensuite à l'aide même des produits de l'instrument imparfait. La science n'attend pas d'avoir achevé les mathématiques pour aborder la physique. Pourquoi en politique attendrait-on d'avoir obtenu de l'État toute la justice pour en obtenir un peu d'utilité?

Mais nous prenons mal la pensée de M. Spencer : la poursuite de l'utile à ses yeux n'est pas seulement prématurée pour l'État en raison de l'insuffisante réalisation du juste; elle est par elle-même compromettante pour la justice. Elle l'est d'abord indirectement, car plus l'État s'occupe de ce qui ne le regarde pas, pense M. Spencer, plus il néglige ce qui le regarde. Les faits ne justifient pas absolument, pensons-nous, cette induction en apparence si rationnelle. C'est que l'habitude de l'initiative de la part de l'État, même dans les fonctions qui lui appartiennent moins spécialement, favorise aussi son initiative dans ses fonctions propres. Les codes les plus méthodiques ont été élaborés par des gouvernements autoritaires dans des pays de militarisme, à Rome ou sous Napoléon. La France, pays d'ingérence gouvernementale, jouit d'une justice relativement égale et peu onéreuse. L'Angleterre, pays d'élection de l'industrialisme et de l'initiative privée, souffre, de l'aveu de M. Spencer, non seulement de son chaos législatif, mais d'une justice odieusement coûteuse. Les États-Unis, terre d'individualisme également, sont connus pour l'impuissance de leur police, les défaillances de leur justice, la corruption de leur administration. A force de dire aux individus : débrouillez-vous, on est peut-être entraîné à les laisser se débrouiller en matière de droit; et ils se débrouillent, en effet, à coups de revolver ou à coups de dollars.

Mais examinons si directement ces deux fonctions, la fonction d'entreprise et la fonction de justice, se nuisent entre elles. M. Spencer invoque inductivement les tendances de l'évolution en faveur de la non-intervention de l'État et de l'affranchissement complet de l'individu. Mais c'est qu'il n'a considéré dans cette évolution que la diminution de l'autorité arbitraire, il n'a pas envisagé les progrès de l'esprit d'association, qui résultent simultanément des progrès de l'industrialisme. Pourquoi ne verrait-on pas dans l'État le terme de cette tendance associative, la plus ample et la plus puissante des associations. Au lieu de n'envisager dans l'État qu'un gouvernement qui règne sur la nation, ne peut-on y voir la nation se gouvernant elle-même?

L'individu, nous dit quelque part M. Spencer, doit toujours se demander : quel type social ma conduite tend-elle à produire? Mais si

la passivité dans la discipline et l'insuffisante conscience de nos droits tend à produire l'oppression gouvernementale, l'association, le régime de libre contrat tendent à produire, avec la liberté politique, la coopération publique, ce qu'on commence à appeler du nom barbare de « Étatisme ». Il restera sans doute à se demander quels genres de services cette grande association sera le plus apte à rendre; il faudra beaucoup de prudence à mettre en mouvement une si vaste et si lourde machine, et les socialistes l'oublient souvent. Mais enfin nous ne voyons rien, en droit, qui en condamne absolument l'usage, et qui limite nécessairement le rôle de l'État (ou de la commune) comme puissance collective de production et d'entreprise.

Mais l'individu aliène alors sa liberté! Assurément, en partie, comme dans toute association, comme dans tout contrat, allons plus loin, comme dans toute action, puisqu'il ne peut agir sans se fixer, sans prendre avec les choses, avec lui-même un engagement, sans enchaîner plus ou moins une partie de son avenir à un passé irrévocable, sans livrer un fragment de son être au torrent de la nature, qui l'emporte. D'ailleurs il faut reconnaître, si l'on quitte les déductions abstraites pour considérer les choses, que cette aliénation de la liberté ne serait pas aussi complète que quelques-uns paraissent le redouter. C'est un point bien établi par Schäffle et par nombre de socialistes comme M. Malon, que la liberté de la consommation resterait entière; l'emploi par l'individu des produits de son travail ne subirait aucune restriction. Personne ne songe à réglementer, par exemple, comme en Chine, la couleur des vêtements, leur qualité ou leur forme. De tels abus ne sont possibles que dans un gouvernement autocratique ou patriarcal. J'achèterais dans les bazars municipaux, dans un *wholesale* public, avec la même liberté que je le fais aujourd'hui dans un magasin privé; et de tels bazars, ni plus ni moins que le commerce actuel, régleraient sur les exigences du public le choix des articles qu'ils lui offriraient. Rien de tout cela n'est absurde ni oppressif. Je m'abonnerais au gaz, à l'eau, à l'électricité fournis par des services municipaux avec la même liberté qu'aux compagnies privées, de même que je voyage sur les chemins de fer appartenant à l'État avec la même liberté que sur les lignes de l'entreprise privée.

Mais cette liberté, répondra-t-on, est toute apparente et superficielle; allez au fond, et vous verrez combien ma liberté réelle est compromise puisque, pour organiser tous ces services, on accroît sans cesse la portion de mon revenu que je ne puis dépenser à mon gré aux dépens de celle dont je puis faire usage à ma fantaisie.

L'objection est très forte. Elle serait irréfutable dans l'hypothèse d'un gouvernement autocratique; mais l'hypothèse d'un régime de liberté politique ne suffit pas du tout à l'écarter, car il reste toujours à savoir si la majorité n'imposerait pas à la minorité des charges correspondant à des services que celle-ci n'a pas demandés. Lorsque M. Spencer admet et veut que la société assume la fonction de justice, son motif

est que cette fonction correspond et correspondrait seule, suivant lui, à un besoin universel, à une demande unanime de la société, les criminels seuls, c'est-à-dire ceux qui justement ne font pas moralement partie de la société, faisant exception. C'est donc là une fin universelle par essence et en la poursuivant, on ne risque pas de satisfaire les uns aux dépens des autres. Il n'en est plus de même, semble-t-il, dès qu'il s'agit d'une entreprise positive; les uns en usent, les autres non, l'unanimité est remplacée ici par une majorité et une minorité dont les vœux sont contraires. Je ne vais pas à l'Opéra; pourquoi contribuerais-je à le subventionner? Je ne pratique aucun culte; pourquoi participerais-je au budget des cultes? Je préfère les établissements privés d'instruction; pourquoi prendrais-je part aux dépenses de l'instruction publique? Et l'on pourrait aller très loin dans cette voie, car on dirait aussi bien : Je ne passe jamais par cette rue, pourquoi payerais-je une fraction des dépenses qu'en exigent le pavage, l'éclairage, la surveillance?

Il serait sans doute facile de tirer de ces conséquences extrêmes du principe une réfutation par l'absurde. Mais le procédé serait, il faut l'avouer, abusif et peu convaincant, car aucun système n'y résisterait; et de ce qu'un mal ne peut être absolument évité, on n'en saurait conclure qu'on puisse l'accroître à plaisir. Au fond, l'objection reste très forte, en droit, contre les tentatives de « socialiser » indistinctement des services ou des productions quelconques. Nous sommes peut-être allés trop vite en opposant le principe de la coopération à celui de la concurrence pour trouver une base à la conception socialiste. Car en étendant à l'État ou même à la commune l'idée de l'association, nous avons implicitement supposé que cette association ne renfermait que des intéressés, et cela se trouve inexact. On ne pourrait donc si aisément passer de la coopération privée, restreinte à certaines fins et n'embrassant que ceux qui les poursuivent, à la coopération dans et par l'État, qui s'étendrait à toutes sortes d'objets à la fois, et engloberait tout un groupe d'individus non en raison de la communauté de leurs intérêts, mais en raison de leur répartition sur un territoire.

Mais en précisant l'objection, nous venons de la limiter, et de reconnaître qu'elle ne vaut que par deux considérations : la première est relative à l'étendue des fins poursuivies; la seconde, au consentement des personnes. Elle cesserait donc de porter, si d'une part les fins poursuivies sont assez générales pour intéresser tous les citoyens, si d'autre part, même en dehors de cette condition, l'assentiment réel des citoyens est acquis à une entreprise publique.

Sur le premier point, nous ne faisons pas autre chose qu'appliquer le critérium de M. Spencer lui-même. Il ne justifie en effet la fonction juridique de l'État que par l'universalité du besoin auquel elle correspond. Ainsi, sans qu'il soit besoin aucunement de ramener la justice elle-même à l'utilité, c'est bien une considération d'utilité qui nous détermine à charger l'État de la justice; c'est au nom d'un intérêt, l'intérêt même de la justice, qu'il est requis d'assumer cette tâche. Dès

lors, tout intérêt général pourra dans la mesure même de sa généralité être confié à l'État pour des raisons exactement identiques. C'est ce critérium qu'appliquent précisément les socialistes eux-mêmes lorsque, par exemple, ils protestent contre la subvention de l'Opéra ou le budget des cultes qui, suivant eux, répondent à des besoins trop particuliers. Mais personne ne songe à rendre les postes à l'initiative privée, et tout le monde se trouve satisfait de voir l'État chargé de ce service. Il en est de même de la viabilité générale. On verrait sans doute favorablement la gestion des chemins de fer passer à l'État et, de fait, le retour des lignes privées à l'État a été prévu et assuré par des hommes peu suspects de socialisme. Il est difficile, dans un autre ordre d'idées, de ne pas reconnaître à l'instruction, au moins à l'instruction primaire, le caractère d'un intérêt universel et égal pour tous; et ce n'est vraiment pas la faute de l'État si un certain nombre de citoyens refusent de profiter de son enseignement justement parce qu'il est neutre, par suite propre à satisfaire quiconque ne demande que la tolérance, c'est-à-dire la justice. On est mal venu à prétendre qu'on souffre une injustice quand on souffre seulement pour vouloir rejeter un principe de justice. Nombre d'autres services offrent un caractère d'utilité générale peu contestable, comme ceux qui ont pour objet la préservation de la santé publique, comme les avertissements donnés par les stations météorologiques, comme les renseignements des offices de statistique, etc., tous services qui d'ailleurs ne peuvent guère être entrepris avec succès que par les pouvoirs publics. Sans chercher à déterminer la liste exacte des institutions qu'on peut ranger dans cette catégorie, il importe de remarquer que le nombre de celles auxquelles ce caractère d'utilité générale peut être reconnu tend naturellement à s'accroître, à mesure qu'on se rend mieux compte de la solidarité des intérêts dans la vie sociale et que cette solidarité s'accroît elle-même.

Mai si nous considérons maintenant le rôle du consentement des personnes, nous verrons qu'on peut aller plus loin encore. En dehors des services généraux dont je profite directement pour ma part, je puis en effet trouver avantage à accepter d'autres charges encore, si je comprends l'intérêt qu'il y a pour la nation à faire masse de ses ressources, et s'il y a lieu d'espérer que la majorité fera le même raisonnement. Aucun usage de l'impôt n'est donc illégitime en soi, dès qu'il est connu et accepté par le contribuable. En vain M. Spencer essaye-t-il d'atténuer la différence qui existe quant à l'usage de l'impôt entre un gouvernement autocratique et un gouvernement représentatif [1], et prétend-il que le libéralisme contemporain en vient à donner un droit divin aux parlements. Son argumentation n'est justement valable que dans la mesure où la représentation de la nation est imparfaite et inexacte. Aussi voyons-nous nombre d'esprits libéraux préoccupés de l'insuffisance du parlementarisme actuel et soucieux de compléter et de

1. *L'Individu contre l'État*, p. 20.

parfaire cette liberté politique dont M. Spencer semble faire si peu de cas. C'est ainsi en particulier que M. Malon, frappé de l'insuffisance de la représentation et de l'incompétence technique des élus, voudrait à côté d'une chambre politique, une chambre économique incarnant les intérêts de la nation et dont l'existence justifiât mieux que les assemblées actuelles l'action économique des gouvernements [1]. S'il est imprudent aujourd'hui de confier trop de fonctions et de pouvoirs à l'État, c'est en raison de l'insuffisance du contrôle. Ainsi le problème peut aussi bien se résoudre en accroissant les pouvoirs de l'individu qu'en limitant ceux de la communauté; seulement dans le premier cas on conserve ou l'on accroît les bénéfices de l'association et dans le second on les restreint. S'il faut donc, suivant l'idée de M. Booth, un peu de socialisme pour permettre beaucoup d'individualisme, il faut aussi inversement beaucoup d'individualisme pour permettre un peu de socialisme, et s'en assurer les avantages. Alors au lieu d'être gouvernés, nous serons servis ; et quoiqu'on puisse être quelquefois gêné par ses domestiques, on préfère encore en avoir. On comprend aussi, dès lors, pourquoi l'individualisme et le socialisme se développent parallèlement, et se fortifient l'un l'autre dans la politique moderne, et pourquoi les tendances socialistes qui s'y font jour et qui apparaissent aux yeux de M. Spencer comme une anomalie et une régression, font partie intégrante de cette évolution au lieu d'en être le démenti. Comment d'ailleurs, une tendance, dont il constate lui-même la généralité pour la déplorer, pourrait-elle être considérée comme étrangère à la marche normale des événements? De quel droit peut-on rejeter un ensemble de faits qu'on avoue considérable, en dehors de l'évolution, parce qu'ils contrarient l'idée qu'on s'est faite de cette évolution en les négligeant?

Ainsi le socialisme moderne est bien loin d'exiger l'effacement complet de l'individu, et de concevoir l'État comme une entité se suffisant à elle-même; il ne voue pas nécessairement à cette entité un culte fétichiste. Seulement il voit dans l'État une forme d'organisation, un mode de combinaison des forces individuelles qui pourrait en multiplier le rendement. A ce titre, quoiqu'il ne soit rien de réel en soi, l'État est une force comme dans une machine le bon agencement des organes est ce qui en détermine la puissance et en accroît les résultats. La forme, l'ordre, l'organisation ont aussi leur réalité; il y a de l'idéalisme dans le socialisme. La confiance dans l'État cesse d'être un fétichisme dans la mesure où l'État, c'est-à-dire l'unité harmonique des individus, dont nous n'avons guère qu'une ébauche superficielle et une image plus ou moins trompeuse, est vraiment réalisé.

D'ailleurs, au fétichisme de l'État il ne faudrait pas substituer le fétichisme de l'individualité. Car l'individualité pure n'est peut-être, elle aussi, qu'une abstraction. Où trouvera-t-on l'individu absolu? Vous voulez que la vie sociale soit un concours où chacun ne lutterait qu'avec

1. *Le Socialisme intégral*, t. I, ch. VIII.

ses propres forces. Mais, prise à la lettre, cette condition n'est guère réalisable, et peut-être l'individualisme tel que le comprend M. Spencer en serait-il plus éloigné qu'aucun régime. Les conditions sociales sont un facteur important du succès des individus, et M. Spencer ne semble pas en tenir compte. J'achète un terrain sans valeur; une ville vient à s'y former, un chemin de fer à le traverser, et me voilà riche. La population augmente et voilà la rente créée [1]. C'est la société qui a fait cette richesse, je n'ai rien fait, je n'ai rien produit en échange. N'est-elle pas en droit de réclamer quelque chose? L'instruction se développe, et mes ouvrages ont du débit, mon intelligence devient une source de revenus. La civilisation met en valeur nos aptitudes; elle leur permet de naître en même temps qu'elle crée les besoins auxquels elles répondront. Les causes comme les fins de nos facultés sont essentiellement sociales. Virgile reçoit toute faite la forme de l'hexamètre et trouve des oreilles déjà préparées à son rythme. Il n'y a pas d'invention absolue; chaque individu bénéficie des travaux de millions d'hommes. Les générations collaborent avec lui. Notre industrie, notre science, notre art représentent des siècles d'efforts et de pensée de la race entière; ses plus obscurs représentants y ont, même sans le savoir, apporté leur tribut. Depuis le plus modeste des objets qui m'entourent jusqu'aux plus belles œuvres du génie, depuis la lampe qui m'éclaire et le papier que je barbouille jusqu'à la notion de justice et au système de l'évolution, il n'est rien à quoi l'humanité entière n'ait travaillé, rien qui ne doive éveiller en nos cœurs un sentiment de reconnaissance, rien qui ne nous parle autant de nos devoirs envers la société que de nos droits en face d'elle. « Nous sommes des êtres collectifs », dit Gœthe. Nous le sommes doublement : d'abord par la pluralité psychique qui est au-dessous du moi et qu'il tend à unifier, mais surtout par la pluralité sociale qui est au-dessus et qu'il reflète en raccourci. Où donc est ce moi, haïssable pour s'ériger en absolu quand il est tout relatif? Où commence l'œuvre qui est vraiment nôtre et celle qui ne nous appartient pas? Véritablement, quand on y réfléchit, on se demande si dans le nombre des raisons qui rendent la propriété, par exemple, si absolue en pratique, il n'entre pas à peu près autant de motifs d'utilité que de motifs de justice. C'est qu'il est nécessaire au bien même de la société et de l'humanité d'encourager les activités les plus fécondes, et pour cela, il faut leur accorder non pas le bénéfice le plus strict, mais le plus grand bénéfice compatible avec le bien général. Il ne faut pas que la société regarde de trop près à ses droits sous peine de ne rien obtenir des individus.

1. Il est piquant de remarquer que tandis que M. H. George justifie son socialisme agraire par la plus-value de la terre, qui ruinerait la société au profit de l'individu, M. Spencer appréhende au contraire l'avènement du socialisme parce que la multiplication des charges qui pèsent sur la propriété tendrait à ruiner dès aujourd'hui le propriétaire au profit de la société (*l'Individu contre l'État*, p. 52 sqq). Vérité en deçà de l'Atlantique, erreur au delà.

Mais elle peut bien les lui rappeler quand il les oublie, et tend à exagérer la part qui lui revient dans un travail où il n'est jamais que collaborateur.

Conclusion.

C'est donc en vue de mieux réaliser la formule même de la justice : à chacun suivant ses œuvres, que les socialistes conçoivent leur plan de réorganisation. Leur individualisme est en ce sens plus profond que celui de M. Spencer lui-même, puisqu'ils visent, en enlevant à l'individu tout ce qui est dû à la société, à ne lui laisser que les fruits de son seul travail. Toutes leurs propositions y tendent : monnaie-travail, restriction de l'héritage, suppression de l'agiotage, et finalement socialisation de la terre et de tous les moyens de production. A ce point de vue, les socialistes professent donc le même principe que M. Spencer, et en poussent même beaucoup plus loin les conséquences, puisqu'au lieu de l'appliquer simplement à la société telle quelle, ils veulent avant tout y conformer l'ordre social lui-même. Ils espèrent ainsi obtenir que les différences de condition entre les individus soient uniquement la résultante des différences de leurs facultés; et ils veulent que l'usage de ces facultés leur soit assuré pour que cette justice soit une réalité et non un mot.

Mais en même temps les utilités communes seraient obtenues par la voie de l'association. Accomplie ainsi plus sûrement et avec moins de perte, cette œuvre garantirait à quiconque ne se mettrait pas hors la loi et satisferait aux exigences d'une telle association, un fonds premier de bien-être. L'individu ne serait pas abandonné à ses seules forces en ce sens qu'il serait assuré de l'emploi de ses forces. Les bénéfices de son œuvre personnelle ne feraient que s'ajouter aux bénéfices communs de l'œuvre commune. Les inégalités seules seraient le fait de l'inégalité des personnes et cesseraient ainsi de choquer le sentiment de la justice. Chacun ne dépasserait la moyenne du bien-être que dans la mesure où il s'élèverait au-dessus de la moyenne des capacités. Mais un premier point d'appui serait donné à ses efforts. C'est ainsi, croyons-nous, que le socialisme espère concilier le droit avec l'utilité et obtenir à la fois et presque l'un par l'autre le maximum de justice et le maximum de satisfaction moyenne.

Les individualistes, de leur côté, sont bien obligés de limiter dans l'application les conséquences de leur principe. Autrement pourquoi restreindre la concurrence, si elle est la base de la justice? S'il faut que chacun concoure rigoureusement avec ses seules forces, comment pourrais-je exiger qu'on m'aide à me défendre? Pourquoi mettre à ma disposition une police et un tribunal? N'est-ce pas aussi enlever au voleur, à l'escroc, au brigand, le bénéfice de son habileté, de son astuce, de son audace et me protéger indûment contre les inconvénients de mon

imprudence, de ma crédulité ou de ma faiblesse [1]? Si l'on refuse d'aller jusque-là, et personne ne s'y hasarde, si l'on restreint le principe de concurrence par une intervention qui est en somme tout aussi « artificielle » que celles dont l'individualiste ne veut pas entendre parler, n'est-ce pas parce qu'on s'aperçoit que dans l'humanité la lutte n'aboutit pas nécessairement au triomphe des meilleurs et que la société elle-même proteste unanimement contre cette manière d'entendre ses intérêts? N'est-ce pas parce qu'en définitive tous les genres de « supériorité » ne se valent pas au point de vue du bien général, et que la société reste juge de celles qu'elle doit laisser se déployer et laisser triompher; qu'enfin les hommes les plus « forts » ne sont pas nécessairement ceux qui réalisent le type humain le plus élevé? C'est l'aveu que la notion de justice n'est pas une notion purement naturelle, au sens étroit du mot, mais une notion essentiellement humaine et morale, et qu'il est impossible de la définir par la seule notion du succès, sans faire intervenir un idéal de bien social, de paix et de solidarité. Comment tirer un tel idéal d'une formule de concurrence et de guerre? Et puisqu'il est si difficile de distinguer dans l'œuvre et dans le bonheur de l'individu ce qu'il ne doit qu'à lui-même de ce qu'il doit à la société, n'a-t-on pas d'autant plus de chances de s'approcher de la justice qu'on obtiendra une plus parfaite union?

GUSTAVE BELOT.

1. Même observation en ce qui concerne les rapports des peuples. M. Spencer est impitoyable pour les guerres offensives et, particulièrement même, pour les conquêtes coloniales qu'il appelle des « brigandages autorisés à Downing street ». Cette sévérité fait honneur au sentiment qu'il a de la justice et à l'impartialité avec laquelle il sait se dégager du « préjugé national ». Mais on peut douter qu'elle soit bien d'accord avec l'idée que la justice consiste dans le triomphe des supérieurs et la disparition des inférieurs. Aucune race n'a justement appliqué plus pleinement sur ce terrain le principe de sélection et n'a été plus spontanément darwinienne, en face des peuples inférieurs, que la race anglaise. Partout où elle pénètre, les races indigènes disparaissent. Et il faut bien reconnaître, au grand scandale de la justice et de la charité, que cela ne lui a pas trop mal réussi jusqu'à présent. Nous rappelons que cette délicate et grave question a été traitée en excellents termes par M. Secrétan, *les Droits de l'humanité*.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

J.-M. Baldwin. HANDBOOK OF PSYCHOLOGY; 2e partie. *Les sentiments et la volonté.* 1 vol. in-8°, XI-394 p., New-York, Henry Holt et Cie, 1891.

La psychologie des sentiments, peut-être à cause de la complexité des faits à étudier, peut-être aussi parce qu'on voit moins clairement la portée métaphysique des questions, est moins avancée que celle de l'intelligence; nous n'avons guère de traités d'ensemble tant soit peu complets et approfondis. Parmi les livres étrangers, celui qui est le plus couramment mis à profit : *les Émotions et la volonté*, de Bain, ne vaut pas, à notre avis, la première partie de l'ouvrage du même auteur, *les Sens et l'intelligence*. Nous n'en dirons pas autant de la seconde partie du *Manuel de Psychologie* de M. Baldwin. La première nous en avait fait bien augurer [1] et notre espérance n'a pas été déçue : nous y avons trouvé la même méthode scientifique, nous dirions positive si ce terme n'avait d'ordinaire un sens trop particulier, la même clarté, la même richesse de documents. Ce volume nous paraît en outre contenir plus de vues originales que le premier, — sans doute parce que le sujet a été moins exploré et qu'il reste plus de place à l'initiative; il est aussi plus *dense* : on sent que M. Baldwin, pour rester dans les limites qu'il s'était assignées, a dû sacrifier nombre de développements intéressants. Nous signalerons comme particulièrement originaux et suggestifs les chapitres IX (Le sentiment conceptuel), V (Le plaisir et la douleur sensibles) et VII (Intérêt, réalité et croyance); il nous semble que, pour ce dernier chapitre en particulier, l'auteur aurait pu tirer meilleur parti du livre de M. Paulhan : *l'Activité mentale et les éléments de l'esprit*, dont il paraît n'avoir qu'une connaissance assez superficielle, bien qu'il le cite à plusieurs reprises, sous le titre, inexact il est vrai, de *l'Activité cérébrale et les éléments de l'esprit*. — Mentionnons encore des aperçus ingénieux sur l'instinct : M. Baldwin reconnaît, avec raison selon nous, l'insuffisance de l'hypothèse du « réflexe nerveux », soutenue par Spencer, aussi bien que celle de l'explication par « l'intelligence dégénérée », admise par Lewes et Schneider (p. 309-313).

1. Voir *Revue philosophique*, mars 1890, page 321.

Enfin l'opinion de l'auteur sur la vexata quæstio du déterminisme nous paraît bien près de la vérité. Il rejette à la fois l'indéterminisme, le déterminisme extérieur qui fait de la conscience un épiphénomène, et le déterminisme immanent ou idéaliste qui regarde l'action volontaire comme absolument déterminée par la détermination du tout où elle doit entrer comme élément. Il résume lui-même la doctrine qu'il propose de la façon suivante : « 1° Le choix libre n'a jamais lieu sans motifs. 2° La détermination choisie est toujours une synthèse de tous les motifs présents et n'est adéquatement représentée par aucun d'eux. 3° Cette synthèse est une activité *sui generis* : elle est sans analogie avec la composition des forces physiques..... Le choix libre est une synthèse dont l'apparition est dans chaque cas conditionnée par ses éléments, mais n'est, en aucun cas, causée par eux. » (P. 369-374.)

Sauf quelques points de détail nous n'avons à faire qu'une réserve qui vaille la peine d'être signalée : elle a trait à l'ordre suivi : les deux chapitres de physiologie par lesquels débute ce second volume (p. 1-84), auraient été mieux placés, croyons-nous, au commencement de l'ouvrage; ce qui y est dit *du système nerveux et de la conscience*, est une introduction à l'étude des phénomènes psychiques en général, et ne s'applique pas particulièrement aux sentiments. L'auteur nous répondrait sans doute qu'il considère les phénomènes affectifs comme la fonction la plus générale de la conscience, comme « l'aspect subjectif de toute modification de la conscience quelle qu'elle soit » (p. 85-86), et que, par conséquent, il a mis à sa place la plus naturelle l'étude du mécanisme nerveux. Nous pourrions répliquer qu'en bonne logique il aurait dû, dès lors, mettre l'étude des sentiments en tête de sa psychologie. Nous ne pensons pas, du reste, que cette primauté des sentiments sur les phénomènes intellectuels ou volontaires soit hors de conteste : la volonté pourrait aussi bien, à certains égards, être considérée comme la base de la vie mentale, et Hartmann n'a-t-il pas soutenu, non sans quelque raison, que toute variété dans les phénomènes psychiques vient de l'élément intellectuel, et que la volition ou l'émotion sont des constantes surajoutées ? (*Philos. de l'Inconsc.*, IIe part., ch. 3.)

Il n'y a là d'ailleurs qu'une question de point de vue et de plan, qui n'enlève rien à la réelle valeur de l'ouvrage.

G. Rodier.

W.-R. Scott. An introduction to Cudworth's treatise concerning eternal and immutable morality, with life of Cudworth and a few critical notes. London, Longmans, Green and Co. and New-York, 15 east 16th Street, 1891, x-63.

Nous aurons beau faire — et d'ailleurs nous ne faisons pas grand' chose, — il nous sera malaisé de montrer pour nos gloires philosophiques plus de sollicitude que les Anglais pour les leurs. On connait les

belles éditions qu'ils ont déjà données des œuvres de leurs principaux philosophes. En voici un cependant qui est un peu négligé. Il y a cinquante ans et plus que l'on n'a publié aucun ouvrage de Cudworth : son traité sur la liberté, *Free-Will*, a paru en 1838. On s'est contenté depuis d'analyser sa doctrine dans les histoires de la philosophie. Ce n'est pas assez, au gré de M. Scott. Cudworth a donné à la pensée anglaise une direction nouvelle; le premier il a fait pénétrer l'esprit moderne dans l'ancienne façon de philosopher; il mérite d'être honoré autrement que par un souvenir. Un de ses livres, le *Traité de l'éternité et de l'immutabilité de la morale*, moins scolastique dans le fond et la forme que le *Vrai système intellectuel de l'Univers*, a tous les droits à une édition nouvelle. M. Scott tient cette édition toute prête; l'*Introduction* qu'il vient de faire paraître est destinée à préparer le terrain : si le public fait bon accueil à cet opuscule, le Traité de l'éternité et de l'immutabilité de la morale sera rendu à la lumière. Je ne vois pas pourquoi le public répondrait mal à ces avances.

D'abord, à en juger par le petit volume d'aujourd'hui, on peut être assuré que l'édition proposée sera excellente. M. Scott est évidemment un éditeur soigneux. Son Introduction est un modèle. Nous y trouvons après une préface, la vie de Cudworth, avec un appendice contenant des lettres de ce philosophe à Thurloe, des lettres du même et de More, une controverse sur le « Médiateur plastique ». Vient ensuite l'Introduction proprement dite, c'est-à-dire un exposé sommaire du système de l'auteur considéré par rapport au développement de la pensée philosophique et en lui-même, et une analyse plus détaillée du Traité de l'éternité et de l'immutabilité de la morale. Le volume se termine par des notes critiques sur les rapports de Cudworth avec Butler d'un côté, de l'autre avec Kant, et un index. Préface, appendice, notes critiques, index, dans une brochure de 63 pages, n'avais-je pas raison de dire que M. Scott fait bien ce qu'il fait?

Voilà pour l'éditeur. Quant à l'auteur, nous savons exactement, après avoir lu cette introduction, ce qu'il faut en penser. M. Scott a eu le mérite bien rare dans sa situation de ne pas le surfaire. De très bonne grâce il refuse de s'associer à des éloges excessifs. Il ne reconnaît pas en lui le précurseur de Kant que des admirateurs trop zélés ont cru découvrir. Cudworth a eu sans doute le mérite de poser le problème de la connaissance dans les termes mêmes où le philosophe de Kœnigsberg a essayé de le résoudre. Il s'est demandé *comment* la connaissance était possible et il a proclamé, avec l'insuffisance de la sensation, la nécessité de certaines « idées intelligibles » (νοήματα) antérieures et indispensables à toute expérience; mais ces idées intelligibles ne ressemblent pas du tout aux formes kantiennes. Elles rappellent bien plus la théorie du νοῦς ποιητικός, et je m'étonne que M. Scott n'ait pas fait ce rapprochement : j'espère qu'il se sera souvenu un peu plus d'Aristote dans son édition même du traité en question.

Ce Traité de l'éternité et de l'immutabilité de la morale est en effet

une théorie de la connaissance autant qu'une théorie de l'obligation morale. Cudworth y prend vis-à-vis de Hobbes et de l'empirisme renouvelé par ce philosophe une position analogue à celle de Platon vis-à-vis des sophistes, mais en profitant des critiques faites par Aristote à son maître, autant dire des travaux les plus sérieux de la scolastique, et non sans quelque pressentiment, quelque divination d'une évolution prochaine de la philosophie.

Aussi est-il à souhaiter que ce livre publié seulement après la mort de l'auteur et édité sans soin une seconde fois jadis, soit enfin restitué dans la forme qui lui convient. Et si M. Scott peut, comme nous l'espérons, donner suite à son dessein, ce sera une preuve nouvelle que Cudworth était né vraiment sous une heureuse étoile : il avait déjà traversé avec un rare bonheur la période la plus troublée de l'histoire d'Angleterre, sans s'aliéner jamais, malgré la différence des temps et des hommes, la faveur de ceux qui se succédaient au pouvoir; le voilà près de trouver après deux cents ans un regain de popularité. Le piquant de la chose serait de pouvoir consulter sur l'utilité de cette résurrection la fille même du mort, lady Masham : peut-être avouerait-elle qu'il serait plus urgent de publier l'édition sérieuse qui nous manque encore des œuvres de son grand ami, du philosophe qui mourut chez elle, l'empirique Locke.

A. P.

G. Cesca. - Il fenomenismo dell'Hobbes, broch. in-8, 18 p. Drucker, Padoue, 1891.

Le philosophe de Malmesbury fut un des premiers à reconnaître la nécessité de faire précéder toute doctrine philosophique d'une recherche gnoséologique. Dans cette recherche, pour lui accessoire, il aboutit au phénoménisme : par le moyen de la perception et du concept, pense-t-il, nous ne connaissons pas les choses comme elles sont, nous en connaissons seulement l'apparence subjective. Le phénoménisme n'était pas une doctrine absolument nouvelle : né dans la philosophie grecque, il avait reparu en partie dans le nominalisme du moyen âge et dans le subjectivisme moderne, avec Campanella, Galilée, Descartes, qui ne firent d'ailleurs que le mentionner ou l'unir à d'autres doctrines opposées. Que Hobbes en ait eu ou non connaissance, son phénoménisme uni au sensisme ne lui appartenait pas en propre. Il n'y arriva pas, du reste, tout d'un coup, et on en voit dans ses œuvres le développement graduel.

Il laissait beaucoup à faire après lui : tout le travail du criticisme n'était pas contenu dans sa doctrine. Il eut le grand mérite d'avoir posé, à la base du phénoménisme, une explication exacte de la nature et de la valeur de la sensation, qui, étant un fantôme interne, une transcription subjective de l'impression extérieure, donne un caractère subjectif et relatif à notre connaissance. Arrivé à cette conclusion que

la perception est un état purement subjectif, il n'a pas pleinement conscience de ce résultat, et ne comprend pas que là surgit nécessairement un nouveau problème, dont la solution appartient à la recherche gnoséologique : celui du réalisme et de l'idéalisme. La partie fondamentale du phénoménisme est donc chez lui privée de toute base critique. Nous n'en devons pas moins tenir Hobbes pour l'un des principaux précurseurs du criticisme.

BERNARD PEREZ.

G. Cesca. DELL'EDUCAZIONE MORALE, broch. in-8, 54 p. Drucker, Padoue, 1891.

Voici un travail sérieux, que nous voudrions plus étendu, où la question de l'éducation est rigoureusement traitée, au point de vue de la philosophie positive, et rattachée aux questions sociales et économiques dont on ne peut impunément la séparer.

L'auteur estime, comme nous l'avons indiqué nous-même dans notre livre de « l'Éducation morale dès le berceau », que « cette éducation a un double but à poursuivre : d'abord celui de former dans l'enfant des habitudes morales, et ensuite celui de les convertir en maximes raisonnées et en caractère, de les épurer en augmentant l'intensité et l'extension des sentiments éthiques. Pour atteindre le premier de ces buts, la vie de famille a seule l'efficacité nécessaire; pour le second, l'instruction et la religion éthique (nous reviendrons sur ce mot) sont indispensables tandis que l'art et la vie en société sont seulement utiles. La famille est le premier et essentiel facteur de la vertu : or, dans les classes laborieuses comme dans les classes dirigeantes, la famille morale fait défaut, pour des raisons diverses, et principalement des raisons d'ordre économique. Il faut supprimer ou réduire le travail des femmes et des enfants, pour rendre à la femme son vrai rôle d'éducatrice, que les maîtresses de salles d'asile, si bien douées qu'elles soient, ne peuvent toujours remplir que d'une manière très insuffisante. La première éducation morale est chose individuelle. Le même régime capitaliste produit dans les classes supérieures la désorganisation de la famille. Il est de leur intérêt de collaborer à une modification sérieuse de l'état économique et social, et de relever leur propre niveau moral en assurant la dignité, avec le bien-être et la moralité, aux classes déshéritées; sans cela, il n'y a pas à parler d'éducation morale.

La religion, selon M. Cesca, est un moyen d'éducation éthique. Entendons-nous : la religion théologique ne peut pas aider, elle ne peut même que nuire au développement de la vraie et parfaite moralité; mais elle peut toujours en fortifier les stades inférieurs, basés sur l'habitude et la coutume, d'autant plus qu'elle trouve dans l'église et dans le culte de puissants aides pour arriver à ce résultat. Réduite à un contenu strictement moral (V. la brochure du même auteur sur la *Religion de la philosophie scientifique*, Padoue, 1889), la religion devient

un facteur très puissant de la vraie et pure moralité. Elle se fonde sur de purs motifs altruistes, et cherche à développer la volonté morale en se basant sur la consciente et intentionnelle de soi-même au bien.

Un autre moyen d'éducation morale, avons-nous dit, c'est l'art, qui peut développer des sentiments désintéressés, épurer l'égoïsme, adoucir les mœurs, produire l'harmonie, la mesure et l'ordre. Mais il ne faut pas exagérer l'importance éducative de l'art. Ce n'est qu'un facteur indirect et négatif de la vertu.

BERNARD PEREZ.

A. Faggi. LA FILOSOFIA DELL'INCOSCIENTE. — *Contribuzione alla storia del pessimismo.* Gr. in-8, 205 p. Florence, successeur de Le Monnier, 1890.

Cet ouvrage d'un tout jeune homme a été très favorablement accueilli en Italie. Il contient à la fois une exposition et une critique de la philosophie de Hartmann, sauf en ce qui concerne l'esthétique et la philosophie de la religion. Il n'étudie ici que la philosophie théorique et la morale, qui suffisent d'ailleurs à donner une idée nette de l'esprit et de la position du grand penseur contemporain.

Hartmann, nous dit l'auteur, a noté les côtés faibles du panthéisme de Schopenhauer, mais non pas la contradiction profonde qui existe entre son matérialisme et son idéalisme subjectifs : la matière, création de l'esprit,et la faculté des représentations,simple fonction de la matière. Lui-même, il s'est fait une idée fausse du matérialisme : il veut l'établir sur le spiritualisme; sur le spiritualisme de l'inconscient il établit le matérialisme du conscient. Sa méthode elle-même prête à plus d'une critique. Il n'a pas pu passer inductivement de la science à sa doctrine de l'inconscient; on ne peut attribuer une justification empirique au pessimisme. Il n'en est pas moins vrai que l'inconscient est destiné à occuper une place très importante dans la psychologie moderne. Sans exclure l'observation intérieure, on ne peut nier l'utilité d'étudier les divers phénomènes matériels qui constituent les conditions indispensables à l'apparition des états psychiques.

Quant au pessimisme, Hartmann a donné à sa formule tout le développement dont elle était capable, et dans ce développement la formule s'est perdue, s'est révélée absurde. L'idée d'enlever au pessimisme son caractère individuel et, en le rattachant à l'évolutionnisme, de le faire participer à la vie universelle, de la réduire en somme à une formule scientifique et sociale, est une idée de génie. Mais l'idée de l'anéantissement par la plus grande extension possible de la conscience, même pour les pessimistes, est quelque chose de trop indéterminé pour constituer une espérance certaine d'affranchissement de la douleur.

Pour Faggi, l'éthique de Hartmann est très supérieure à sa métaphysique. Il oscille, il est vrai, dans sa manière de concevoir la morale ;

tantôt la considérant dans l'humanité, tantôt dans les écrivains, ou dans la conscience réfléchie des écrivains. C'est là une systématisation de toutes les philosophies morales qui ont de tout temps démontré la nécessité de son principe. En somme, c'est cela qui compte, et l'auteur félicite Hartmann d'avoir enrichi la philosophie de tout ce qui a été produit en Allemagne, en France et en Italie sur cette matière.

BERNARD PEREZ.

G. Sergi. PSICOLOGIA PER LE SCUOLE, avec 62 figures, 231 p. in-16. Milan, Dumolard, 1891.

Avec sa compétence en matière de psychologie physiologique, M. Sergi a offert à ses jeunes compatriotes, élèves des deux sexes, des lycées et des écoles normales, un résumé très précis, très clair, très court, un peu trop court peut-être, de psychologie.

Ce manuel de deux cents pages est divisé en vingt-deux chapitres, dont voici le contenu : caractère et signification des phénomènes psychiques, organes et fonctions des sens : cutanés, de l'audition, de la vue, du goût et de l'odorat, sensations générales, sensations et perceptions, les fonctions du cerveau, reproduction des perceptions, mémoire, les fonctions du cerveau, conscience, idéation, pensée et raison, idées, imagination, plaisir et douleur, émotions, sentiments esthétiques, mouvements, hérédité et instincts, caractère, mesure du temps dans les phénomènes psychiques.

Ce livre, comme on le voit, est physiologique pour un bon tiers, et il ne laisse pas de l'être encore dans la partie plus particulièrement psychologique. C'est ce qui en ferait pour nous, qui sommes déjà si bien pourvus en fait de manuels de psychologie, une bonne introduction à la psychologie proprement dite. M. Paulhan a fait un bon livre de ce genre dans sa *Physiologie de l'esprit*; mais il serait à refaire, ou du moins à compléter par tout un ensemble de renseignements dus aux recherches faites depuis sa publication. Si M. Paulhan ne refait pas son livre, les futurs auteurs de précis de psychologie scolaire seront bien inspirés de consulter le savant petit livre de M. Sergi.

BERNARD PEREZ.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Voprosy filosofii i psichologii.

(Problèmes de philosophie et de psychologie, revue dirigée par N. Grote, Moscou), année II, 1891, nos 8 et 9.

K. Wentzel. *Morale de la vie et du libre idéal* (deux articles). — Les idées morales sont le produit d'une longue évolution de tous les facteurs sociaux. A certaines époques — et la nôtre est de ce nombre — divers systèmes de morale se heurtent et s'entrechoquent. Ainsi, nous avons actuellement la morale du devoir objectif, fruit d'un temps où dominait la force extérieure, l'autorité naturelle ou surnaturelle; la morale de l'utilité ou du plaisir qui répond aux préoccupations matérielles (l'auteur dit mercantiles) des sociétés contemporaines; enfin la morale de l'avenir, composée d'amour désintéressé pour l'humanité et même l'animalité, la morale du libre développement de la vie et de l'idéal. Ce dernier type de morale trouve une expression chez Guyau, que l'auteur russe semble admirer beaucoup et dont il analyse longuement deux ouvrages bien connus : *la Morale anglaise contemporaine* et l'*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*. Toutefois, dans son second article, M. Wentzel fait quelques restrictions qui lui paraissent importantes. Il reproche notamment à Guyau son individualisme excessif et cherche à corriger celui-ci par des considérations (empruntées, en partie, à M. Fouillée) sur l'altruisme nécessaire des fonctions purement intellectuelles. La morale, selon M. Wentzel, n'est pas seulement l'unité et l'harmonie entre les diverses forces ou capacités d'un être vivant, c'est encore, c'est surtout l'harmonie entre cet être et la totalité de l'univers.

S. Oumanetz. *La métaphysique religieuse dans l'Orient musulman.* — Fin d'une étude suffisamment documentée, je crois, sur les principales sectes quasi métaphysiques (panthéistes, mystiques, sceptiques, etc.), qui manifestèrent une action dissolvante au sein de l'islamisme.

A. Kozloff. *Lettres à propos du livre du comte Léon Tolstoï : « De la vie ».* — Cette longue polémique contre les théories enfantines du célèbre moraliste russe, présentée sous forme d'un échange de lettres

entre l'auteur et un adhérent supposé de Tolstoï, ne saurait vraiment intéresser que les tolstoïstes impénitents et le petit nombre de ceux qui persistent à voir dans la vogue des idées philosophiques de l'auteur d'*Anna Karénine* autre chose que le résultat ou le symptôme d'une culture intellectuelle en retard d'un siècle au moins.

N. CHICHKINE. *Du déterminisme dans ses rapports avec la psychologie mathématique.* — L'auteur se déclare partisan d'une psychologie fondée sur l'emploi des méthodes mathématiques (ou telle que la concevait, il y a soixante-dix ans, Herbart). Les lois quantitatives de la psychologie expérimentale (comme celle de Weber, par exemple) devraient se traiter ainsi que des hypothèses auxquelles on appliquerait le calcul et l'analyse; la science inductive se transformerait de la sorte en science déductive. La stérilité des efforts de Herbart et de son successeur Drobisch (en 1850) s'explique facilement. Mais la situation a changé du tout au tout depuis la découverte, par Fechner, d'une méthode pratique pour mesurer les sensations (par l'excitation extérieure). L'auteur passe ensuite à l'exposé sommaire des théories si connues sur le seuil absolu et le seuil relatif des sensations perçues par la conscience; il en critique quelques points de détail. Un reproche capital est plus tard adressé à Fechner : celui d'avoir remplacé les valeurs ou les accroissements déterminés d'excitation et de sensation par des quantités infiniment petites. J'avoue pourtant que cette partie de l'argumentation de l'auteur me semble peu convaincante. Il s'agirait, pour M. Chichkine, de compter nos sensations (ou les lacunes de l'une à l'autre) sans avoir égard à leur continuité purement hypothétique et de même qu'on chiffre, par exemple, le nombre des étoiles ou celui des habitants d'une ville; on obtiendrait ainsi la formule S (sensation) $= E \dfrac{\log. \frac{r}{a}}{\log. \frac{b+1}{b}}$ où *a* représente le seuil absolu, *b* — le seuil relatif, *r* — l'excitation, et E annonce symboliquement que S constitue toujours un nombre entier. L'article se termine par quelques considérations ingénieuses sur le déterminisme de la volonté, tel qu'il se pourrait concevoir à la suite d'une réforme partielle des procédés ordinaires de la psychologie mathématique.

N. BAGENOFF. *Le domaine propre et les limites de la suggestion.* — Cet article reproduit un brillant discours prononcé par un des plus distingués médecins de la jeune école russe, à la séance annuelle de la Société psychologique de Moscou.

W. SOLOVIEFF. *A propos de falsifications.* — Sous ce titre un peu étrange, un écrivain d'un talent très personnel et dont la plume passée au laminoir de la censure impériale a toujours eu le don de plaire beaucoup aux lecteurs des divers périodiques où il écrit (j'ai nommé l'ex-professeur de philosophie à l'université de Saint-Pétersbourg, le

fils du célèbre historien), se livre à une vive attaque contre la fausse orthodoxie, le christianisme sophistiqué qui, selon lui, règne aujourd'hui en maître, sous les auspices du Saint-Synode, dans la doctrine, l'enseignement et la pratique religieuses en Russie.

N. Goularoff-Platonoff. *L'ontologie de Hegel.* — Composée en 1849, cette thèse de licence d'un écrivain mort en 1887 excita le mécontentement du métropolitain de Moscou Philarète, qui s'opposa à son impression. La revue russe publie aujourd'hui cet écrit à titre de simple document historique.

N. Marine. *Influence de la fatigue sur la perception des rapports spatiaux.* — Étude qui répond bien à son titre et qui contient quelques intéressantes observations personnelles tendant à prouver que toute fatigue agit sur la perception des rapports d'espace dans le même sens que la souffrance physique ou la douleur morale sur la perception des rapports de durée. Dans les deux cas, ces rapports nous paraissent plus grands qu'ils ne le sont en réalité.

N. Grote. *Les principales étapes du développement de la philosophie moderne* (deux articles). — Resumé succinct du cours d'histoire de la philosophie aux XVIIe et XVIIIe siècles professé par M. Grote à l'université de Moscou. Dans cet abrégé rapide on retrouve facilement les qualités ordinaires du savant directeur des *Voprosi.*

J. Koloubbovsky. *Matériaux pouvant servir à une histoire de la philosophie en Russie.* — Les documents rassemblés par M. Koloubbovsky offrent pour la plupart un intérêt purement biographique et bibliographique ; mais ils sont très complets dans leur genre, et savamment ordonnés. Ces patientes recherches auront certainement un grand prix aux yeux de l'historien futur de la pensée russe.

B. Tchitcherine. *La philosophie positive et l'unité de la science* (1er article). — Ce travail paraît devoir former le sujet d'une longue suite d'articles. Mais l'introduction que nous avons sous les yeux ne fait pas entrevoir le but auquel tend l'auteur et échappe, par suite, à toute analyse.

Pr. E. Troubetskoi. *La philosophie de la théocratie chrétienne au Ve siècle* (1er article). — Intéressante étude sur saint Augustin et la genèse des conceptions morales et philosophiques dévoilées par les *Confessions, la Cité de Dieu,* etc.

N. Strahoff. *Léon Tolstoï, étude psychologique.* — Ardente défense du caractère moral et de la profonde sincérité de Tolstoï dont l'influence, selon l'auteur, ne cesse de croître et s'étend aujourd'hui à tout l'univers civilisé. Sorte de Voltaire à rebours, cet homme, je ne dirai pas providentiel — je craindrais de trop dépasser la pensée de l'éminent publiciste russe dont je résume ici l'article — mais vraiment supérieur,

semble avoir pour mission de réparer le mal fait aux idées chrétiennes et morales par le grand négateur du XVIIIe siècle. Son action sera surtout bienfaisante en Russie, ce pays spiritualiste et idéaliste par excellence, où l'on a vu jusqu'aux excès matérialistes, anarchistes et nihilistes se signaler maintes fois par des traits d'abnégation grandiose. J'en demande bien pardon à M. Strahoff, mais son rêve de millénaire me semble absolument incapable de devenir une réalité. Nous ne parlerons pas de l'univers civilisé, ce qui nous conduirait trop loin. Mais la Russie elle-même n'est point et ne fut, à aucune époque de sa longue et terne histoire, l'Eldorado idéaliste que nous dépeignent quelques slavophiles. Le génie propre du peuple russe l'apparente bien mieux à Sancho qu'à Don Quichotte. Mais les oisifs, les inoccupés, les *sans-but*, c'est-à-dire, au fond, les *sans-idéal* prochainement réalisable, sont encore si nombreux au sein de la fameuse *intelliguentzia* russe! A défaut d'autres issues vers le bien et le vrai, quelques âmes inquiètes se jettent dans le nouveau mysticisme qui est encore, quoi qu'on dise, une manière d'opposition. Et elles font bien : cela vaut toujours mieux que de jouer à la Bourse, de pressurer le paysan ou l'ouvrier et de tromper le voisin.

W. SOLOVIEFF. *Un point de philosophie de l'histoire.* — S'appuyant sur l'ouvrage posthume de M. L. Metchnikoff : *La civilisation et les grands fleuves historiques*, dont il signale les lacunes, M. Solovieff procède à une étude, souvent suggestive, de l'action exercée par les principes moraux du christianisme sur les institutions et les mœurs de l'empire latino-byzantin.

E. TCHELPANOFF. *Mesure des actes psychiques les plus simples.* — L'auteur donne une description assez complète des méthodes et des instruments employés dans les laboratoires ou « instituts » psychophysiologiques pour la mesure de certains actes psychiques très simples.

E. DE R.

P.-S. — Au moment d'envoyer à l'imprimerie, nous recevons le dernier numéro des *Voprosy* (n° 9). Parue le 15 novembre, cette livraison de la revue russe fut saisie par ordre de la double censure qui fonctionne encore en Russie : la censure laïque relevant du ministère de l'Intérieur, et la censure ecclésiastique ou « spirituelle », comme on dit là-bas, dirigée par le très saint Synode. Trois articles étaient visés par les gardiens salariés mais peu convaincus, je pense, des bons principes, sinon de l'intégrité même de la vieille âme russe. En premier lieu, une étude de M. Grote sur la question palpitante du moment, la famine qui désole vingt des plus riches « goubernies » de l'Est et du Sud-Est. L'article portait ce titre en apparence inoffensif : *La famine dans ses rapports avec l'éthique.* Le second écrit (sur le même sujet) qui offusqua la pudeur des deux Anastasies russes jusqu'à les faire jouer du ciseau comme moyen de légitime défense (car tous les articles

en question furent impitoyablement coupés et la revue n'en gar
de traces) appartenait au comte Léon Tolstoï. Rendons, à ce p
pleine justice au célèbre écrivain dont nous goûtons si peu, à
naire, les théories et les prédications morales. Voilà déjà plu
mois qu'il se dévoue, corps et âme, avec les deux jeunes com
ses filles, au soulagement de l'inénarrable misère dans deux o
des goubernies atteintes par le fléau : il y dirige en personne, et
façon pratique des plus remarquables, dit-on, une centaine de
toires populaires installés à grands frais. Enfin, le troisième
incriminé, et finalement sacrifié, reproduisait un discours de M.
vieff à l'une des séances de la Société psychologique de Mosc
selon les journaux russes, l'auteur avait défendu cette demi-vérité
banale, à savoir, que dans l'évolution des idées et des senti
moraux le premier rôle fut toujours tenu par les détracteurs,
ennemis déclarés des religions établies; soit encore, que les rep
tants officiels du christianisme se montrèrent constamment au-d
de leur tâche et ne contribuèrent pas peu à avilir la vraie religio

A la place des articles disparus, nous trouvons, dans le d
numéro des *Voprosy* : une longue étude de M. Vedensky sur M. F
et son livre *l'Avenir de la métaphysique*; une autre étude, de M.
sur *Léopardi et le pessimisme*; une troisième encore, de M. Tchelp
sur *Helmholtz comme philosophe et psychologue*; de plus, la
nuation de quelques articles commencés dans les précédents nu
et dont nous eûmes déjà l'occasion de parler. Nous nous bornons,
aujourd'hui, à envoyer, à nos courageux confrères de Russie, no
sympathiques et nos plus franches condoléances.

E. DE R.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

G. DE GREEF. *Les lois sociologiques*. In-8, Bruxelles, Mayole

GARDAIR. *Corps et âme, essais sur la philosophie de saint Th*
In-12, Paris, Lethielleux.

H. SICARD. *L'évolution sexuelle dans l'espèce humaine*. In-12,
J.-B. Baillière.

DILLMANN. *Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monaden*
auf Grund der Quellen. In-8, Leipzig, Reissland.

R. AVENARIUS. *Der menschliche Weltbegriff*. In-8, Leipzig, Reis

TWARDOWSKI. *Idee und Perception : eine erkenntnisstheore*
Untersuchung aus Descartes. In-8, Wien, Konigen.

F. RAAB. *Wesen und Systematik der Schlussformen*. In-8,
Konegen.

AMBROSI. *Saggio sull' immaginazione*, In-8, Roma, Löscher.

T. VIGNOLI. *La paleontologia dello spirito*. In-8, Milano (brocl

---

Le propriétaire-gérant, FÉLIX ALCA

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD

HYPNOTISME ET CRIMINALITÉ

La doctrine de la suggestion hypnotique, telle que la formule l'École de Nancy, a été soumise, il y a près de huit ans, à l'*Académie des sciences morales et politiques*, qui lui a fait un accueil fort réservé. Depuis lors, elle a fait son chemin. Ce n'est pas, tant s'en faut, qu'elle ait encore obtenu gain de cause, ni réduit au silence ses contradicteurs. Mais elle a beaucoup fait parler d'elle, tantôt en bien, souvent en mal. Cela n'est pas pour nous affliger. Rien n'est plus funeste aux idées nouvelles que l'indifférence. S'il y a en elles quelque vitalité, elles n'ont qu'à gagner à provoquer la lutte, la contradiction, la raillerie, la colère même. On ne s'attaque qu'à ce qui résiste.

Or, à peine connue, souvent même mal connue, la doctrine de la suggestion a été, elle est en ce moment, elle sera longtemps encore, très attaquée. Comment s'en étonner? Elle remet tant de choses en question, tant au point de vue philosophique qu'au point de vue social! Par la lumière qu'elle répand sur la *vie inconsciente* de l'esprit, dont l'étude avait été trop négligée, elle promet à la psychologie une abondante moisson de faits nouveaux, de découvertes intéressantes : elle lui fournit ce que j'ai appelé, le premier, en 1884, un excellent procédé de *vivisection morale et intellectuelle*.

Laissant aujourd'hui de côté les autres aspects sous lesquels on peut considérer les diverses et nombreuses applications de la suggestion, je ne veux m'occuper, dans cette étude, que de ses rapports avec la criminalité; j'y ajouterai seulement quelques observations, qui me paraissent avoir une véritable importance, au point de vue de la défense nationale. Si éloignés, au premier abord, que puissent paraître ces aspects différents d'une même question, j'espère montrer au lecteur qu'ils sont unis par le lien le plus étroit et le moins équivoque.

I

Il me semble que la question peut encore se poser à peu près dans les termes où je l'avais formulée devant l'une des classes de l'Institut; je résume ainsi, sauf à y ajouter ensuite les développements nécessaires, les conclusions auxquelles j'étais arrivé, à la suite de ce qu'on a appelé du nom pittoresque de *crimes expérimentaux*.

Toute personne mise en somnambulisme profond devient, entre les mains de l'expérimentateur, un pur automate, tant sous le rapport moral que sous le rapport physique. Elle ne voit que ce que celui-ci veut qu'elle voie, ne sent que ce qu'il lui dit de sentir, ne croit que ce qu'il veut lui faire croire, ne fait que ce qu'il lui dit de faire. Une volonté étrangère a comme chassé de son cerveau sa volonté propre; tout au moins elle détermine elle-même les limites de son empire, ne laissant à la pauvre expulsée que les parties du gouvernement qu'elle dédaigne ou rejette.

Cet automatisme somnambulique constitue, pour tous ceux qui en sont susceptibles, un danger très sérieux; ils peuvent, dans certaines circonstances données, être rendus auteurs inconscients d'actes délictueux ou criminels, qui leur auraient été suggérés. En pareil cas, l'auteur du fait matériel doit être considéré comme irresponsable et son acquittement s'impose à la conscience du juge. Seul, l'auteur de la suggestion doit être recherché et puni.

On peut produire par suggestion une insensibilité et une inconscience telles que certaines femmes pourraient être violées *sans le savoir*, et sans en conserver aucun souvenir [1]. D'autres pourraient accoucher dans les mêmes conditions, ce qui faciliterait, de la part des tiers, l'accomplissement des crimes de suppression d'enfant, de substitution d'un enfant à un autre, etc.

La thèse que je m'efforçais de faire prévaloir n'était, en somme, en dehors du résultat de mes expériences personnelles, que le développement des principes posés, dès 1866, par M. le docteur Liébeault :

« Dans l'inertie d'attention où ils (les somnambules) sont arrivés, ils ne peuvent se défendre d'accepter les idées que celui-ci (l'endormeur) leur impose; ils tombent en son pouvoir, ils deviennent son jouet : illusions, hallucinations, croyances fausses, perte du sens moral, impossibilité de résister aux suggestions vers le vice, mise à

1. Je dirais aujourd'hui : aucun souvenir *conscient*. Il est telles circonstances dans lesquelles nous pourrions, au contraire, faire revivre un souvenir *inconscient*.

exécution des projets les plus dangereux pour soi ou pour les autres, etc., l'endormeur peut tout développer dans l'esprit des somnambules, et le leur faire mettre à exécution, non seulement dans leur état de sommeil, mais encore après qu'ils en sont sortis [1]. »

On entrevoit assez, sans que j'aie besoin d'y insister, la portée et la gravité de la question. Cette portée et cette gravité sont telles qu'elles ont troublé et inquiété beaucoup de bons esprits et fortement ému l'opinion publique. Bien des personnes à l'appréciation desquelles j'attache un grand prix, m'ont reproché ce qu'elles considèrent comme des spéculations téméraires, aventureuses, dangereuses même pour l'ordre social.

C'est là une manière de voir que je ne saurais partager. Outre que mes idées ont été le plus souvent mal comprises ou mal expliquées, il ne s'agit pas, ce me semble, de savoir si une vérité est commode ou gênante, mais simplement de vérifier si elle est une vérité. Favorable ou fâcheuse, il faut qu'on s'arrange pour vivre avec elle, et vraiment, c'est être un homme de peu de foi, c'est avoir bien peu de confiance dans la raison et la sagesse humaine que de proclamer qu'il est des vérités qui ne sont pas bonnes à dire. C'est le contraire qui est vrai, si, comme l'a dit Malebranche : « l'ignorance est la source de tous nos maux. » L'Écriture n'a-t-elle pas dit aussi : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et le reste vous sera donné par surcroît. » Cherchons donc, en tout, partout et toujours, la vérité et la justice.

Je vais exposer aux lecteurs de la *Revue* comment je conçois la théorie des suggestions criminelles. Pour les détails du sujet, ils me permettront, je l'espère, de me référer soit à mon *Mémoire* de 1884 [2], soit à l'ouvrage dans lequel j'ai abordé avec plus de développements les questions relatives au somnambulisme provoqué et à la suggestion [3].

II

Disons d'abord, afin de rectifier une erreur, qui est entrée pour beaucoup dans l'exagération des inquiétudes dont je parlais tout à l'heure, que les suggestions criminelles irrésistibles ne peuvent être

1. « Il va sans dire que ceci ne s'applique qu'à de très bons somnambules; « mais, pour ceux-là, je n'ai aucun doute. » (Liébeault.)

2. *De la suggestion hypnotique, dans ses rapports avec le droit civil et le droit criminel*, Mémoire lu à l'Académie des sciences morales et politiques, br. in-8°, 1884; A. Picard, éditeur.

3. *De la suggestion et du somnambulisme, dans leurs rapports avec la jurisprudence et la médecine légale*; 1 vol. in-18, Paris, 1889; Oct. Doin, éditeur.

faites qu'à un nombre fort restreint — *quatre pour cent environ* des sujets mis en expérience. C'est infiniment moins que des p sonnes, très peu autorisées, ne l'ont dit ou écrit : c'est beauc encore cependant, et la question vaut qu'on y réfléchisse, si songe que, même ramenées à ces limites, nos conclusions s'ap queront, pour une ville comme Paris, à près de *cent mille person*

Cela dit, entrons dans le vif de la question.

Dans le mémoire lu, en 1884, à l'*Académie des sciences morale politiques*, j'avais rapporté un certain nombre d'expériences faites moi sur des somnambules, à la clinique de M. le Dr Liébeault. n'en rappellerai que ce qui est indispensable pour la suite de discussion.

Soit dans le somnambulisme provoqué, soit par simple suggest à l'état de veille, un sujet, surtout s'il a déjà subi de précéde hypnotisations, peut être mis dans l'impossibilité de dessiner, décrire un cercle, de tracer, sur une feuille de papier, deux lig parallèles, de faire une addition de trois nombres, composés se ment de trois chiffres, de remettre une montre à l'heure exacte, compter jusqu'à trois pièces de monnaie, de mettre la main su bouton d'une porte, de trouver les manches de son vêtement, etc.,

« Ce qui est surtout très singulier, disais-je, en 1884, ce qu'il se intéressant d'étudier à fond et de bien caractériser, c'est l'état sujet mis en expérience. *Il ne présente pas la moindre appare de sommeil*, il a les yeux ouverts, les mouvements aisés; il pa marche, agit comme tout le monde; il prend part à la conversati répond aux objections, les discute avec intelligence, a souvent réparties heureuses; en un mot, *il semble être dans un état abso ment normal*, excepté sur le seul point où porte la prohibition l'expérimentateur. »

En reproduisant, dans le numéro de la *Revue* de juillet 1885 [1], passage ci-dessus de mon travail de l'année précédente, M. le d teur Beaunis, professeur à la faculté de médecine de Nancy, aj tait :

« De tous les auteurs qui ont entrevu ou indiqué cet état particuli c'est M. L... qui, à mon avis, l'a le mieux caractérisé au point de v psychologique; le tableau qu'il en donne est d'une exactitude fra pante. » (Suit une réserve sur laquelle nous reviendrons tout l'heure.)

M. Beaunis rappelait que M. Charles Richet avait observé au un état analogue sur quelques-uns de ses sujets; mais, selon l

1. *Revue philosophique*, juillet 1885, p. 28.

ce savant donnait trop peu de détails pour qu'on pût en tirer des conclusions précises. Dans un article : *Sur la personnalité et la mémoire dans le somnambulisme*, publié dans la *Revue philosophique*, 1883, N° 3, M. Richet s'exprime ainsi :

« Chez ces deux femmes, il n'y a pas, entre l'état de sommeil magnétique et l'état normal, cette différence nette et formelle qu'on voit dans les livres classiques. Chez elles, on peut provoquer presque tous les phénomènes d'hallucination, sans qu'il y ait de clôture des paupières et alors qu'est conservée exacte et complète la notion de la personnalité (p. 211). »

J'ai parlé tout à l'heure de réserves faites par M. Beaunis; voici en quoi elles consistaient :

« Mais il manque un trait au tableau, et c'est précisément ce trait qui constitue la caractéristique essentielle de cet état spécial : je veux parler de cette *perte partielle de la mémoire*, que j'ai signalée déjà, perte qui *ne porte que sur la suggestion qui vient d'être faite*, tandis que le souvenir est conservé pour tout le reste. Il y a là une distinction capitale et qui n'a été faite par aucun des observateurs précités. »

J'ai déjà expliqué ailleurs [1] que, si je n'avais pas suffisamment fait ressortir cette *perte partielle de la mémoire* — et j'avais eu, en cela, grand tort, — je n'avais cependant pas manqué de l'apercevoir et d'en être frappé. Je crois même avoir été le premier à la constater. En effet, parlant, dans mon *Mémoire*, de l'impossibilité suggérée à Mme D... de faire une addition de trois nombres, je notais que, quand j'avais levé l'interdiction, Mme D... me disait, d'un air triomphant : « *Mais je l'ai toujours pu!* » Elle montrait ainsi qu'elle avait *oublié instantanément son incapacité momentanée*.

Je n'avais d'abord examiné, à la fin de 1883 et au commencement de 1884, que le curieux état psychologique dans lequel se réalisent les suggestions simples, faites à l'état de veille : par exemple, que le sujet ne pourra compter jusqu'à trois pièces de monnaie, ni écrire les consonnes, ou les voyelles, etc. Les expériences que j'ai faites depuis cette époque, les études et les réflexions auxquelles je me suis livré, m'ont porté à généraliser et à étendre ce que mes conclusions antérieures pouvaient encore présenter d'insuffisant ou d'incomplet.

Je crois maintenant pouvoir proposer l'explication suivante.

Que la suggestion ait été faite pendant le somnambulisme ou en état de veille apparente (il m'a toujours paru que, chez les très bons

1. Voy. J. Liégeois, *De la suggestion et du somnambulisme*, etc., p. 383.

somnambules, cela était indifférent, que, peut-être même, dans second cas, on obtenait un automatisme plus complet), voici ce q arrive :

Selon la nature de l'acte dont l'impossibilité a été suggérée, il produit, dans le cerveau du sujet, ou une *amnésie*, ou une *hallu nation négative*, parfois même, l'un et l'autre de ces phénomènes.

Lui dit-on : « Vous compterez bien jusqu'à deux, mais vous pourrez aller jusqu'à trois ! » c'est comme si l'on disait : « Vo oublierez le nombre trois! » Lui suggère-t-on qu'il pourra ad tionner la colonne des unités de trois nombres différents, mais qu ne pourra faire davantage, c'est comme si l'on faisait cette suggestio « Vous ne saurez plus quel total forment les chiffres des dizaines des centaines! » C'est encore une *amnésie partielle*.

Que si l'on dit : « Vous ne pourrez plus trouver les manches de vêtement, que vous avez ôté; vous essayerez vainement de mett ce gant, de tourner le bouton de cette porte », etc., alors il se pr duit une *hallucination négative*. Le sujet *ne voit plus* les manch du vêtement, qu'il tourne et retourne avec impatience; il *ne v plus* l'ouverture des gants, qui lui semblent n'en avoir aucune, ni bouton de la porte, qui, pour lui, a disparu. Mais, ce qui est bi singulier, c'est qu'un mot, un geste de l'expérimentateur, pour bien entendu qu'il soit compris, fait disparaître cette incapacité, coïncidait avec toutes les apparences extérieures d'une person parfaitement éveillée, en pleine possession de toutes ses facultés. plus, une fois qu'on aura prononcé les paroles propres à effacer suggestion, — l'impossibilité de faire telle ou telle chose, — le su répondra invariablement à cette question : « Pourquoi, tout à l'heu ne pouviez-vous faire ceci ou cela? » — « Moi, je l'ai toujours pu Combien de fois ne m'a-t-on pas fait cette réponse!

III

Pour les suggestions d'une certaine gravité, par exemple la su gestion d'actes délictueux ou criminels, les choses se passent di remment.

A l'état normal, chez une personne raisonnable, quand surgit idée mauvaise, elle rencontre aussitôt, pour lui faire contrepoi pour la combattre ou la réprimer, toutes les idées saines que la r gion, la morale, le devoir ou même l'intérêt bien entendu inspir à presque tous les hommes. Le sentiment de la dignité personne l'honneur, le souci de la considération, la crainte de la honte ou

châtiment, triomphent le plus souvent de certaines impulsions plus ou moins volontaires, plus ou moins conscientes.

Il n'en est pas, il n'en saurait être ainsi, pour le somnambule à qui l'on a suggéré l'idée d'un vol, d'un empoisonnement, d'un assassinat, d'un incendie.

Si on lui dit : « Tel jour, à telle heure, vous vous emparerez d'une montre, d'un couvert, d'une somme d'argent » ; ou bien : « Vous verserez ce breuvage à telle personne, vous tirerez sur telle autre un coup de pistolet » ; c'est comme si l'on avait dit : « A tel moment, vous n'aurez plus qu'une idée unique, celle du vol ou du meurtre. Tout ce qui pourrait vous en détourner, vous l'oublierez, tous les sentiments honnêtes, devoir, moralité, honneur, ne représenteront plus pour vous que des idées obscures, confuses, incertaines, sans valeur réelle, sans application à la pratique de la vie, à la règle de la conduite et des mœurs. Vous ne saurez plus même ce que ces mots signifient; ils seront, pour vous, absolument vides de sens. Il n'y aura plus dans votre cerveau qu'une idée maîtresse, toute-puissante, irrésistible, et cette idée sera l'idée de l'acte dont la suggestion vous a été donnée. »

Quand on examine avec attention les différentes phases de l'état psychologique des sujets mis en expérience, on se rend bien compte des étapes successives que parcourt la pensée, avant de devenir ce à quoi elle tend naturellement, quand tous les obstacles ont été écartés, c'est-à-dire un *acte*.

Le sujet est éveillé, son attitude est naturelle, aisée, et, en apparence au moins, absolument normale. Il cause avec les assistants, s'intéresse à la conversation, suit avec curiosité les expériences que l'on fait sur d'autres que lui. Comme il a absolument oublié qu'on lui a fait une suggestion, il ne se doute en aucune façon de ce qui va arriver.

Soudain, au moment voulu, à la minute fixée, la pensée mauvaise fait, dans le cerveau, sa première apparition : elle n'est encore qu'à l'état naissant; elle est confuse, incertaine, hésitante : un trouble à peine visible se manifeste. C'est comme un nuage léger qui flotte dans un ciel pur. Peu à peu cependant, l'idée se dégage, elle se précise, elle se formule avec une netteté sans cesse grandissante. Vainement le somnambule, en puissance de suggestion, cherche à résister; il sent d'abord la honte ou le danger auquel peut l'exposer l'acte dont il a conçu l'idée, et *qu'il croit venir de son propre fonds*. Rien n'y fait. Malgré toutes les résistances, l'obsession envahit le cerveau tout entier, elle fait la nuit autour d'elle. Bientôt le regard devient fixe, vitreux; le visage prend une rigidité marmoréenne, une expression

parfois tragique, avec des alternatives de crainte et de décision. Puis, toute autre idée s'étant effacée devant l'*idée fixe suggérée*, celle-ci s'impose en dominatrice à la volonté du sujet. Toute hésitation a enfin cessé, tout scrupule s'est envolé, tous les principes de religion de morale, d'honneur, sont oubliés, et, si telle est la suggestion l'homme le plus inoffensif, la femme la plus honnête, deviendron criminels, voleurs, incendiaires, empoisonneurs. L'acte suggéré s'ac complira, il s'accomplira fatalement, sans un regret, sans un remords car, aussitôt accompli, il sera oublié.

Dans cet acte, exécuté, comme le dit M. Liébeault, « *avec la fata lité d'une pierre qui tombe,* » nous trouvons, ce me semble, presqu tous les caractères du curieux état psychologique que M. Azam dont les lecteurs de la *Revue* connaissent les travaux, a, depui longtemps, décrit sous le nom de *condition seconde*. On sait l curieuse histoire de Félida X..., de Bordeaux, à qui M. Azam donné des soins pendant de longues années. Rappelons, en deu mots, que Félida, spontanément et sans manœuvres hypnotiqu d'aucun genre, avait vu sa vie divisée en deux périodes bien tra chées : l'existence normale et la *condition seconde*, pendant laquell d'ailleurs elle ne présentait aucune apparence de sommeil.

Dans les alternatives de ses deux existences, Félida se souvena parfaitement, a dit M. Azam, de tout ce qui s'était passé antérieur ment, chaque fois qu'*elle était en condition seconde*; elle avait alo le souvenir non seulement des actes de sa vie ordinaire, mais enco de tout ce qui lui était arrivé dans les accès antérieurs. Au contrair revenue à la vie normale, elle avait oublié tout ce qui s'était pas pendant sa condition seconde. A tel point que, devenue enceinte cette condition, elle l'ignorait absolument, une fois rendue à la ordinaire! Mais cette ignorance ne pouvait durer, a dit M. Aza une voisine devant laquelle elle s'était expliquée fort clairement, qui, plus sceptique qu'il ne convient, croyait que Félida jouait comédie, lui rappela brusquement ses confidences après l'acc Cette découverte fit à la jeune fille une si forte impression qu'e eut des convulsions hystériques violentes, et que M. Azam dut donner des soins pendant deux ou trois heures [1].

C'est par analogie avec l'état dans lequel Félida s'est souvent tr vée, sans aucune manœuvre hypnotique, que j'ai proposé d'appe *condition seconde provoquée*, l'état psychologique dans lequel to

1. Dr Azam, *Hypnotisme, double conscience et altérations de la personna* p. 66. Paris, 1877, Baillière et fils, éditeurs. — Voy. aussi mon livre : *De la gestion et du somnambulisme*, etc., p. 538 et s.

bent les très bons somnambules, au moment où ils réalisent, par suggestion, des actes graves, des actes qui peuvent être délictueux ou criminels.

L'on pourrait utilement rapprocher du cas de Félida, celui de Rosalie L... Cette dernière était somnambule depuis son enfance, et M. le Dr Dufay, sénateur de Loir-et-Cher, avait pu observer chez elle les faits suivants. Ces accidents particuliers se sont surtout développés à la suite d'une immersion dans l'eau froide, pendant une période d'accès.

« Il est huit heures du soir, dit M. Dufay; plusieurs ouvrières travaillent autour d'une table, sur laquelle est posée une lampe; Mlle R. L... dirige les travaux et y prend elle-même une part active, non sans causer avec gaieté. Tout à coup, un bruit se fait entendre; c'est son front qui vient de tomber brusquement sur le bord de la table, le buste s'étant ployé en avant. Voilà le début de l'accès... Elle se redresse, après quelques secondes, arrache avec dépit ses lunettes et continue le travail qu'elle avait commencé, n'ayant plus besoin des verres concaves qu'une myopie considérable lui rend nécessaires dans l'état normal, et se plaçant même de manière à ce que son ouvrage soit moins exposé à la lumière de la lampe... Elle cause en travaillant, et une personne qui n'a pas été témoin du commencement de l'accès *pourrait ne s'apercevoir de rien*, si Mlle R. L. ne changeait de façon de parler dès qu'elle est en somnambulisme. Alors, en effet, elle parle *nègre*, remplaçant *je* par *moi*, comme les enfants : ainsi elle dit : *Quand moi est bête*. Cela signifie : quand je ne suis pas en somnambulisme.

« Son intelligence, déjà plus qu'ordinaire, acquiert pendant l'accès un développement remarquable; sa mémoire devient extraordinaire, et Mlle R. peut raconter les moindres événements dont elle a eu connaissance à une époque quelconque, *que les faits aient eu lieu pendant l'état normal ou pendant un accès de somnambulisme*; mais, de ces souvenirs, tous ceux relatifs aux périodes de somnambulisme se voilent complètement dès que l'accès a cessé, et il m'est souvent arrivé d'exciter chez Mlle R. L. un étonnement allant jusqu'à la stupéfaction, en lui rappelant des faits entièrement oubliés de la *fille bête*, suivant son expression, et que la somnambule m'avait fait connaître. La différence de ces deux manières d'être est on ne peut plus tranchée [1]. »

Je pourrais ajouter à ces deux cas typiques de Félida et de

1. *Revue scientifique*, 3e série, XXXII, 617.

Rosalie L... bien d'autres exemples de condition seconde spontanée; mais, résumés en trop de peu de mots, ils n'auraient pas beaucoup d'intérêt pour le lecteur. et, rapportés avec tous les développements nécessaires. ils prendraient ici plus de place que je ne puis leur en attribuer.

Et voici les conclusions auxquelles je crois pouvoir m'arrêter, dès ce moment.

En *condition seconde spontanée*, l'automatisme de l'agent est complet, une personnalité nouvelle s'est en quelque sorte substituée à la sienne propre; il n'est plus dans les conditions de la vie normale, de la vie de société, qui impose à chacun de nous le respect des droits d'autrui; il est le jouet de son rêve. comme nous le sommes tous, chaque nuit, des rêves du sommeil naturel. Seulement, ce qui rend la situation particulièrement grave, c'est que l'homme en condition seconde, au lieu de rester comme nous dans son lit, *a toutes les apparences de l'homme éveillé*; il marche. parle, agit, il va, vient, cause avec ses semblables, soutient des conversations, boit, mange, fait des affaires, accomplit certains devoirs de ses fonctions... jusqu'à ce qu'il se réveille — parfois sans cause appréciable — *complètement ignorant* de tout ce qu'il a fait dans l'*état second*.

Et qu'on ne croie pas que j'exagère. Ne pourrais je pas du moins, sans entrer dans des détails qui m'entraîneraient trop loin, rappeler l'affaire qui s'est produite à Paris, et dans laquelle le tribunal correctionnel de la Seine avait *condamné* le nommé Didier, pour outrage public à la pudeur, *sans s'apercevoir que, pendant qu'on le jugeait*, ce malheureux était en *condition seconde*, comme il y avait été déjà, lors des faits qu'on lui reprochait. M. le Dr Motet réussit à faire infirmer le jugement, par la cour d'appel, en prouvant que Didier avait été irresponsable. à cause de l'état particulier dans lequel il tombait, à certains intervalles [1].

Ou bien encore le cas d'Emile X..., avocat à Paris, dont M. le Dr Proust, professeur à la Faculté de médecine, a entretenu l'*Académie des sciences morales et politiques*. Il suffit que X... fixe un point dans l'espace, qu'il entende un bruit un peu fort, qu'il éprouve une impression vive et subite, pour que, aussitôt, il tombe dans le sommeil hypnotique. Un jour, au Palais, pendant qu'il plaide, le président le fixe. Il s'arrête court et s'endort, et ne peut reprendre sa plaidoirie que lorsqu'un de ses confrères. qui connaît son infirmité. l'a réveillé.

Mais, bien plus, M. le professeur Proust nous fait connaître

1. Voy. mon ouvrage déjà cité, p. 372 et s.

que X... tombe parfois en *condition seconde*. Alors, tous ses souvenirs, les plus récents comme les plus anciens, sont abolis; il a complètement oublié son existence passée. Il s'est oublié lui-même. Pendant toute la durée de cet état, qui peut *se prolonger plusieurs mois*, une nouvelle vie, un nouveau moi, une nouvelle mémoire commencent pour lui. Quand, subitement, par une sorte de réveil, il revient à sa condition première, il ignore ce qu'il a fait pendant tous les jours qui viennent de s'écouler, c'est-à-dire pendant le temps de sa *condition seconde*.

Un jour, le 11 mai 1889, il déjeune dans un restaurant, à Paris. Deux jours après, il se retrouve sur une place de Troyes. Qu'a-t-il fait pendant ces deux jours? il n'en sait pas le premier mot. Tout ce qu'il se rappelle, c'est qu'en revenant à lui, il s'aperçut qu'il avait perdu son pardessus et son porte-monnaie, contenant 226 francs. M. le Dr Proust endort X... et, aussitôt, celui-ci, retrouvant la mémoire de ce qu'il a fait dans ses accès de condition seconde, raconte par le menu l'emploi de ses journées : « Le 11 mai, au sortir du restaurant, j'ai pris une voiture, je me suis fait conduire à la gare de l'Est, je me suis embarqué par le train de 1 h. 25, je suis arrivé à Troyes à 5 h. 27, je suis descendu à l'*Hôtel du Commerce*, chambre n° 5. J'ai déposé mon pardessus, qui renfermait mon porte-monnaie, sur le dossier d'un fauteuil, etc., etc. » Réveillé, X... a tout oublié; sans lui dire dans quel but, M. Proust l'engage à écrire à l'Hôtel du Commerce, à Troyes, et, le surlendemain, le pardessus, le porte-monnaie et la somme de 226 francs sont renvoyés à leur propriétaire, à sa grande stupéfaction.

M. le Dr Proust relève dans l'observation d'Emile X... les deux points suivants :

1° Une rupture dans la continuation des phénomènes de conscience, et ce, bien que l'individu, pendant cette rupture, *aille, vienne, agisse*, conformément aux habitudes de la vie courante.

2° S'il y a *discontinuité* entre les phénomènes de conscience de la période de *condition seconde* et ceux de la vie normale, il y a, au contraire, continuité entre les phénomènes de conscience des périodes de *condition seconde* [1].

Nous sommes tout à fait d'accord, sur ces deux points, avec l'éminent secrétaire de l'Académie de médecine. Ils nous paraissent donc acquis au débat, et nous croyons qu'ils fortifient singulièrement la thèse que nous soutenons.

Que l'on compare la situation que nous venons de caractériser

1. *Revue de l'hypnotisme*, 4e année, 1889-1890, p. 267.

rapidement, la situation de Félida, de Rosalie L..., de Didier, de l'avocat Emile X..., à la description que j'ai donnée plus haut, pour le cas où il s'agit, non de phénomènes produits spontanément par la nature elle-même, mais bien d'un acte ou d'une série d'actes imposés au somnambule, par suggestion post-hypnotique. Il y a là une identité presque complète, notamment en ce qui concerne l'état physiologique : dans un cas, comme dans l'autre, on trouvera le sujet insensible aux piqûres, pincements, etc. : il est *anesthésié*. Mais combien plus dangereuse que tout à l'heure, la condition faite au sujet! Dans le premier cas, il n'était que le jouet de son rêve : ici, il peut devenir, entre des mains malhonnêtes, le plus redoutable instrument de vol, de meurtre, de crimes de toute sorte.

Si l'on recule devant ces conséquences, que je crois, pour ma part, tout à fait rigoureuses, et solidement appuyées par des faits reconnus de tous, si l'on s'étonne de la puissance extraordinaire de l'*idée fixe suggérée*, que l'on songe à l'*idée fixe spontanée* du rêveur, du somnambule naturel, de l'aliéné. De part et d'autre, le mécanisme psychologique est le même; de part et d'autre, toutes les puissances du cerveau, toutes les énergies de la force nerveuse, dont dispose l'organisme, se concentrent sur un point unique et, par cette concentration, elles produisent des effets qui semblent parfois fort au-dessus des forces humaines.

L'on m'a opposé, — mon ami M. Delbœuf, entre autres — que l'état dans lequel se réalisent les suggestions d'actes est tout simplement l'état hypnotique ordinaire [1]. Sans doute, il s'agit bien toujours de l'un des états qui peuvent être, chez les somnambules, développés sous l'influence de l'hypnotisme. C'est donc un état hypnotique, au sens large du mot; mais ce n'est nullement l'état hypnotique *ordinaire*.

Dans ce dernier, le sujet, endormi, à la suite de certaines manœuvres, de certains procédés, qui peuvent varier à l'infini, est plongé dans un *état* tout passif; il est ordinairement assis, immobile et muet, sauf quand l'expérimentateur l'interroge : *il a toutes les apparences de l'homme qui dort*.

Au contraire, en *condition seconde provoquée*, quand l'hypnotisé réalise les suggestions d'actes qui lui ont été faites une ou plusieurs heures, plusieurs jours ou plusieurs mois à l'avance [2], il a, pour tous ceux qui le voient *marcher*, *parler*, *agir*, toutes les *apparences*

1. *Revue philosophique*, 1887, t. I, p. 113 et 262. Voy. aussi p. 445 et 549.
2. J'en ai fait jusqu'à 365 jours, et il serait possible, je pense, de faire des suggestions qui se réaliseraient après plusieurs années.

de *l'homme éveillé*. L'illusion sur ce point peut être si grande [1] que les expérimentateurs qui m'avaient précédé n'avaient pas entrevu cet état particulier et n'avaient pas songé à le caractériser nettement. Il me semble donc, jusqu'à preuve contraire, que j'ai eu raison de distinguer deux états qui, quoique appartenant, si l'on peut ainsi parler, à la même famille physiologique, n'en présentent pas moins des caractères psychologiques très différents.

Et cela est de grande conséquence au point de vue médico-légal.

IV

Ce serait en vain que nous aurions établi théoriquement la possibilité de faire commettre par suggestion, à de très bons somnambules, des actes délictueux ou criminels, si nous ne pouvions mettre sous les yeux du lecteur des *faits judiciaires*, dans lesquels on devrait reconnaître l'existence des phénomènes hypnotiques, et, en particulier, la production plus ou moins fréquente, mais incontestable, de la *condition seconde*.

Sous ce rapport, voici une affaire qui ne laisse rien à désirer. Trois ans après la publication de mon mémoire sur la *suggestion hypnotique*, M. le docteur Paul Garnier, médecin de l'infirmerie de la Préfecture de police, a présenté à la *Société médico-psychologique* (séance du 28 mars 1887), une intéressante communication sous ce titre : *L'automatisme somnambulique devant les tribunaux* [2].

Il s'agit d'une prévention de vol, dirigée contre un somnambule dans les circonstances suivantes :

« Le 25 novembre 1886, au déclin du jour, Ulysse X..., élève dentiste, pénètre dans une boutique de brocanteur, située en face de son propre domicile, et là, il procède tranquillement à une sorte de déménagement de ce magasin; sans hâte, sans gêne aucune, il transporte successivement dans la cour de sa maison divers objets mobiliers, et n'est interrompu dans sa besogne que par l'arrivée du marchand, qui l'appréhende aisément, et requiert son arrestation.

« Le délit, absolument flagrant, rendait toute dénégation impossible. Cependant X..., tout d'abord hébété et comme ahuri, ne tarde pas à protester avec force contre l'inculpation qui pèse sur lui, et à se signaler à l'attention par des allures tout à fait bizarres. Au *Dépôt*,

1. L'illusion peut, en effet, nous l'avons vu plus haut, être telle que le tribunal correctionnel de la Seine avait condamné Didier *sans s'apercevoir* que, pendant qu'on le jugeait, il était en *condition seconde spontanée*.
2. *Annales médico-psychologiques*, juillet 1887, p. 81.

on remarque que, par instants, il a comme des *absences*... On lui parle..., il ne répond plus; à l'appel de son nom, il ne bouge pas et les plus vives injonctions ne le font pas sortir de sa torpeur. Il semble qu'il *n'entend pas* et qu'il est devenu étranger à tout ce qui l'entoure. Il a comme des *attaques de sommeil; devant le magistrat instructeur, il s'endort*.

« Ulysse X... a eu, en 1884, une fièvre typhoïde, plutôt bénigne que grave. Vers le milieu de 1885, il devient somnambule spontané; une nuit, en dormant, il se dirige vers une fenêtre, l'ouvre et fait mine de se précipiter. *On l'en empêche : une crise hystérique se déclare* : au réveil, il *n'a pas gardé le moindre souvenir* de ce qui s'est passé! »

A de nombreuses reprises, M. le Dr Paul Garnier, chargé de préparer sur cette affaire un rapport médico-légal, a pu observer X..., au moment de ses accès de somnambulisme; voici quelques-unes des particularités qu'il a notées.

« La transition de l'état de veille au sommeil pathologique se fait d'une manière insidieuse; elle s'établit *instantanément*, sans qu'aucun phénomène bruyant la signale à l'attention. Il n'en est pas de même du retour de la vie normale, qui n'a lieu qu'au prix d'une violente attaque convulsive, avec arc de cercle, contorsions, hallucinations terrifiantes, sanglots qui viennent clore l'accès. »

Que le sommeil soit produit spontanément ou provoqué par une excitation sensorielle, l'éclat d'une lampe, un objet brillant quelconque, Ulysse X... devient le jouet du mouvement automatique de son cerveau. « Il va, vient, agit d'une façon coordonnée, mais il n'est en contact ou en rapport avec le monde extérieur que par un côté unique, exclusif, *le mobile actuel*. Une question sans corrélation avec l'idée qui est, en ce moment, maîtresse de son esprit, ne se fera point entendre. Mais, si l'interrogatoire vise ce point précis, il devient possible d'entrer en communication avec lui, sur ce sujet étroitement limité. »

M. Garnier, comme on pouvait s'y attendre, hypnotise facilement Ulysse X.... « *qui se trouve dès lors à la merci de celui par la volonté duquel il a été endormi*. Sa personnalité s'efface, se subordonne entièrement à cette domination étrangère, qui le dirige à son gré.

« Par des expériences nombreuses, entourées de toutes les garanties désirables, nous nous sommes assuré de son obéissance passive à des suggestions de l'ordre le plus varié. Il nous suffira de dire que les résultats obtenus sont conformes à ce qui a été écrit sur l'état de suggestibilité des hystéro-épileptiques [1]. »

1. Paul Garnier, *loc. cit.*, p. 97.

Dans son excellente étude, M. Paul Garnier fait une remarque qui est pour nous de grande importance. Il s'agit de la perte du *souvenir*, qui caractérise toujours le passage de la *conditionseco nde* à la *condition normale*. X... avait toujours nié, avec beaucoup d'énergie, le fait qui lui était imputé. Or, dans un des interrogatoires subis dans le cabinet du juge d'instruction, il raconta sans détours comment il avait procédé : « J'ai porté, dit-il, successivement les meubles dans la cour de la maison, et c'est au moment où j'allais emporter le deuxième fauteuil que j'ai été surpris. » Cette déclaration si précise venait le mettre en contradiction avec toutes ses protestations antérieures. Mais, plus tard, quand on lui rappelle cet aveu, il s'étonne, paraît croire à une méprise, et, comme auparavant, il affirme n'avoir aucun souvenir du vol qui lui est reproché.

L'auteur du rapport recherche les causes de ces contradictions. L'*amnésie*, qui est, en la matière, un fait capital, devait-elle être rejetée? et les variations du prévenu étaient-elles la preuve du peu de fondement de ses allégations? Non. Et il propose une explication scientifique, en l'appuyant sur les quelques exemples connus de dédoublement de la personnalité... dédoublement dont la conséquence est de *créer deux existences qui s'ignorent*, avec cette particularité remarquable que *tous les fragments de l'une se relient entre eux, en chevauchant sur les fragments de l'autre*. L'observation a depuis longtemps prouvé que le somnambule se rappelle, durant une attaque, les événements d'une attaque antérieure, bien qu'il n'en ait aucun souvenir à l'état normal.

« Suivant que X... se trouvait en état de *condition prime* (normale) ou en état de *condition seconde* (pathologique), il pouvait sans cesser d'être sincère, tour à tour *nier et reconnaître un acte*, qui, par le fait même qu'il avait été exécuté durant un accès de somnambulisme, ne devait *revivre*, à l'état de *souvenir*, que dans un *accès subséquent similaire*. Son attitude bizarre, dans le cabinet du juge d'instruction, sa singulière somnolence devant ce magistrat, corroborent certainement cette interprétation [1]. »

On ne saurait mieux dire. M. le Dr Garnier a fait là l'une des meilleures observations que je connaisse sur l'hypnotisme au point de vue médico-légal, et ce qui en augmente l'importance, c'est sa qualité de médecin de la Préfecture de police. Que n'a-t-il été, hélas! chargé de l'expertise dont a été l'objet Gabrielle Bompard, accusée de complicité avec Eyraud, dans l'assassinat de Gouffé?

Le lecteur remarquera, je l'espère, à quel point les constatations

1. Paul Garnier, *loc. cit.*, p. 92 et 94.

de M. le Dr Garnier confirment les vues que j'avais déjà émises en 1884, et que je devais développer de nouveau, au mois de décembre 1890, devant la Cour d'assises de la Seine.

M. Garnier conclut, en définitive : « On ne saurait demander compte de sa conduite à un homme dont la raison subit de telles absences, la volonté, de telles défaillances et un si complet effacement. » D'après ces conclusions, une ordonnance de non-lieu fut rendue en faveur de X...

V

Mais peut-être cet exemple ne sera-t-il pas encore jugé suffisant. Si la doctrine que nous cherchons à faire prévaloir est exacte, on sera en droit de nous demander, non pas seulement pour des vols sans importance, mais pour de véritables crimes, de ne pas rester dans le domaine de la théorie pure. Si, comme vous le prétendez, pourra-t-on nous dire, il existe vraiment un **état psychologique que les législateurs d'aucun peuple n'ont jamais connu**, un état qui n'est ni la raison, ni la folie, ni la veille ni le sommeil, ordinaires; si un homme peut être considéré comme irresponsable de ses paroles, de ses démarches, de ses actes, tout en présentant les caractères extérieurs d'une personne pleinement éveillée, raisonnable, maîtresse d'elle-même, — montrez-nous qu'un tel état s'est déjà produit, en fait, dans quelque grande cause criminelle; essayez d'expliquer, par là, des faits restés jusqu'alors inexplicables. Donnez-nous ainsi le mot de quelques énigmes judiciaires.

Le temps nous manque pour remonter à une époque fort éloignée. Mais, en nous reportant seulement à un demi-siècle en arrière, nous allons trouver deux exemples, l'un précisément de *condition seconde spontanée*, l'autre de *condition seconde provoquée*.

En 1835, la Cour d'assises de la Seine eut à juger un procès qui eut un immense retentissement. Il s'agissait d'un officier de l'armée française, E. de la Roncière, accusé de tentative de viol contre la fille de son général. L'accusé et la victime appartenaient aux familles les plus honorables.

J'ai donné sur cette affaire, dans une publication précédente [1], des détails auxquels je renvoie le lecteur; je ne veux mettre ici en relief que l'état psychologique dans lequel Mlle de X... fut amenée à porter

1. Jules Liégeois, *op. cit.*, p. 506.

contre le malheureux de La Roncière, la terrible accusation qui devait entraîner sa condamnation.

Je laisse en ce moment de côté, pour abréger, toutes les impossibilités qu'on essaya de relever contre le système adopté par le ministère public et soutenu par Berryer et Odilon Barrot, avocats de la partie civile. Je les ai, je le répète, déjà signalées ailleurs.

Ce qui entraîna la conviction du jury, malgré les obscurités qui subsistaient encore et que personne ne parvint à dissiper, ce fut un argument redoutable présenté sous forme de dilemme, et dont on accabla l'accusé. Le défenseur de ce dernier, Chaix d'Est-Ange, avec une éloquence admirable, avec une prescience vraiment extraordinaire chez un jurisconsulte, alors que les plus illustres médecins se fourvoyaient complètement, entrevit bien le rôle qu'avaient dû jouer, dans l'affaire, les phénomènes hallucinatoires que présentait Mlle de X...; malheureusement, il fut dans l'impossibilité d'en donner une démonstration convaincante. En 1835, on ignorait les caractères de l'hystérie; on ne connaissait pas les faits de *condition seconde*, de vie inconsciente qu'ont mis en lumière les recherches les plus récentes et surtout les travaux de l'École de Nancy. La Roncière fut donc condamné.

Et pourtant, si nous nous reportons au compte rendu des débats, publié d'après le *Moniteur* et la *Gazette des tribunaux* [1], qu'y trouvons-nous? Bien des constatations qui devaient inspirer aux jurés de la Seine, au moins un doute, non sur la sincérité — elle n'a jamais fait question — mais sur l'exactitude des accusations portées contre le malheureux officier.

Ainsi, après l'attentat dont elle prétend avoir été victime, Mlle de X... est en proie à des attaques nerveuses, qui se prolongent pendant dix-huit heures sur vingt-quatre, et qui échappent à tout soupçon de simulation. Cet état, *sans exemple*, leur a paru (aux médecins qui l'ont examinée) provenir d'une cause morale très intense (?) et se composer à la fois de somnambulisme, de catalepsie et d'extase (p. 23). Le 24, au matin, elle est dans *un état de stupeur* qui ne lui permet de *rien raconter à son père* (p. 63).

Dans sa déposition devant la Cour, elle dit que, le jour du crime, « elle *a vu* la Roncière s'approcher de la fenêtre, mais *sans distinguer comment il est sorti* » (p. 76). Or c'est bien ainsi que s'évanouirait une hallucination.

Le Dr Bécœur, médecin de l'école de Saumur, constate que, avant

1. *Procès du sieur Émile de la Roncière*, Strasbourg, 1835, 1 vol. in-8°, imprimé chez Dannbach. La Bibliothèque nationale en possède un exemplaire, que nous avons pu consulter, lors du procès Eyraud-Bompard.

le jour de l'attentat, Mlle de X... avait eu *quelques crises nerveuses* (p. 147).

Le Dr Récamier a vu Mlle de X... le 20 décembre; elle a une affection cataleptique qui, *par intervalles*, semble *dégénérer en somnambulisme*... » (Le lecteur remarquera sans doute, combien ces appréciations sont vagues et mal définies.) « Les affections nerveuses ont continué malgré les remèdes; elle a des *mouvements automatiques*; elle était, *comme dans la catalepsie*, privée de tous les mouvements extérieurs. »

Répondant à une question du Président, l'expert montre, sans le vouloir, l'imperfection des connaissances scientifiques du temps, ce qui devrait rendre nos savants plus modestes et moins infaillibles : « Le somnambulisme et la catalepsie sont des affections qui se succèdent, qui ne s'excluent pas. »

Le Dr Ollivier, d'Angers, s'exprime ainsi :

« Mlle de X... (dans une de ces crises) tournait la tête à droite et à gauche; mouvements convulsifs, grimaces, qui se reproduisent toujours les mêmes... les membres fléchissent, éprouvent de violentes convulsions... membres inférieurs agités d'un mouvement automatique. *Insensibilité* complète des paupières, pas de clignement; si on approche une lumière, on voit la pupille se dilater et s'élargir, comme par un instinct d'organisation (?); mais la malade y est tout à fait étrangère et n'en éprouve aucune espèce de sensibilité. » Vive sensation dans l'auditoire, ajoute le compte rendu (p. 151).

« Les accès se présentent toujours de la même manière (p. 152). » Cela démontre aux Drs Bailly et Ollivier qu'il n'y a aucune simulation. »

« Avertie par un malaise précurseur, et une violente douleur de tête, Mlle de X... a le temps de se jeter dans un fauteuil ou de se mettre au lit. L'état de Mlle de X... n'est nullement la folie... Une fois que ses accès sont passés, elle raisonne avec tout le bon sens possible; je l'ai trouvée, hors de ses accès, dans l'état de santé le plus parfait et le plus complet (p. 153). »

A tous ces traits, que nous relevons rapidement, qui ne reconnaîtrait aujourd'hui l'hystérie, les hallucinations, le somnambulisme, et tous les troubles qui en résultent dans la vie psychique de la malade? Qui ne voit qu'elle vivait, à de certains moments, d'une vie inconsciente, qu'elle avait des accès de *condition seconde spontanée*, dans lesquels, changeant, en quelque sorte, de personnalité, devenue le jouet de ses rêves et de ses hallucinations, écrivant elle-même sans pouvoir s'en défendre — et sans en garder, une fois revenue à

l'état veille, le moindre souvenir — ces prétendues lettres anonymes, dans lesquelles les experts reconnaîtront *son écriture et son papier*, elle finira par porter contre La Roncière la plus redoutable des accusations.

L'éminent magistrat qui présidait, dans cette douloureuse affaire, la Cour d'assises de la Seine, disait, plus tard, en en parlant : « Je me serais fait couper la main, plutôt que de signer le verdict de culpabilité. » Quant à Chaix d'Est-Ange, malheureux de n'avoir pu faire acquitter un innocent, il refusa *douze mille francs* d'honoraires, que M. de la Roncière père lui avait offerts.

J'étais arrivé, il y a près de dix ans, à la conviction que la justice criminelle avait commis, en 1835, une erreur déplorable; j'en avais, à cette époque, entretenu le regretté M. Louis Lallement, avocat distingué du barreau de Nancy. Mes études et mes expériences sur la suggestion et les états hypnotiques, m'ont, depuis lors, pleinement confirmé dans cette opinion, que formula également, de son côté, le savant Dr Legrand du Saulle, dans son remarquable livre sur *les Hystériques*[1].

Tel est aussi l'avis de M. Brouardel, doyen de la Faculté de médecine de Paris, et de M. le Prof. Charcot, dont il se proclame le disciple. J'ai trop souvent l'occasion d'être en dissentiment avec ces savants distingués pour ne pas être heureux de me trouver ici d'accord avec eux.

VI

Nous venons de voir un cas de *condition seconde spontanée*; l'affaire suivante va nous présenter un cas de *condition seconde provoquée*. Elle complétera, pensons-nous, la démonstration de l'exactitude de notre thèse.

En 1865, un mendiant nommé Castellan reçoit l'hospitalité dans une famille de paysans d'un village du département du Var, composée du père, le sieur Hughes, d'un jeune garçon et d'une fille du nom de Joséphine. Castellan feint la surdi-mutité et cherche à se faire passer pour sorcier; ses allures bizarres inquiètent Joséphine, qui, frappée d'une terreur inexplicable, se couche tout habillée sur son lit. Le lendemain, Castellan part avec le père de famille, mais il ne tarde pas à revenir à la maison, où il trouve la jeune fille, dont il partage le repas. Un peu avant midi, un voisin remarque, en entrant, que le mendiant *trace avec la main des signes circulaires* derrière la jeune fille, penchée sur la marmite.

1. Legrand du Saulle, *Les hystériques, leur état physique et mental, actes insolites, délictueux ou criminels*; 1 vol. in-8°, Baillière et fils.

Pendant le dîner, Joséphine vit Castellan faire le geste de projeter quelque chose dans sa cuiller, sans cependant qu'elle y vît rien tomber. Tout à coup, elle se sentit défaillir. A partir de ce moment, *ses souvenirs deviennent confus*. Castellan emporta sa victime dans sa chambre et la viola. Elle prétendit, plus tard, qu'elle avait eu conscience de ce qui se passait, mais *sans pouvoir s'y opposer* en aucune manière. Elle ne sait si le mendiant lui a *commandé* de sortir avec lui, « mais elle est convaincue qu'*elle y a été poussée par une force irrésistible* ».

Castellan se fait suivre de Joséphine, dont tout le monde remarque l'*air égaré*; il exerce sur elle un pouvoir inexplicable; il en fait parade dans les villages voisins, où il montre ses talents, afin d'obtenir, pour lui et pour elle, le vivre et le couvert. Par ses manœuvres, il fait, à volonté, perdre connaissance à sa victime, dont il abuse encore à plusieurs reprises. Il l'endort ou la réveille, la fait rire, pleurer, se traîner à genoux sur le plancher ou sur un escalier, etc. Un voisin aide à la déshabiller et, surpris de son état d'insensibilité, lui chatouille fortement la plante des pieds, sans produire sur elle la moindre impression (Anesthésie dans le sommeil provoqué, ou la condition seconde).

Joséphine finit pourtant par échapper à la fascination à laquelle elle n'avait pu d'abord se soustraire. Castellan fut arrêté et comparut devant la cour d'assises du Var. Les experts, MM. les Drs Auban et Jules Roux, avaient déclaré : « Il est possible que, par l'*effet magnétique* (???), la sensibilité soit assez émoussée et la volonté suffisamment annihilée chez une jeune fille, pour que, *en dehors du soleil magnétique complet*, elle n'ait plus la liberté morale nécessaire pour s'opposer à des relations intimes, ou pour y donner un consentement intelligent. »

Pendant son procès, Castellan fit preuve d'un sang-froid et d'une audace vraiment extraordinaires. Il fit surtout parade de sa puissance magnétique. Il eut l'impudence de proposer au président de la Cour d'assises d'expérimenter sur lui son savoir. Durant le réquisitoire du procureur impérial, il fit plus; par la fixité de son regard, « il a menacé ce magistrat de le magnétiser, et ce dernier *a dû le contraindre à baisser les yeux*[1] ». Il semble vraiment que le procureur, lui aussi, ait eu peur des *talents magnétiques* de l'accusé.

Castellan fut condamné à douze ans de travaux forcés.

Maintenant que nous connaissons, au moins succinctement, cette

1. Pour plus de détails sur cette curieuse affaire, voy. Tardieu, *Étude médico-légale sur les attentats aux mœurs*, p. 98; — Prosper Despine, *Psychologie naturelle*, I, 586; — J. Liégeois, *op. cit.*, p. 537.

affaire Castellan, qui est restée longtemps, comme l'affaire La Roncière, une véritable énigme judiciaire, voyons si nous ne sommes pas en situation d'en présenter une explication simple, claire, scientifique.

D'abord et en premier lieu, nous ferons ressortir ce qu'il y a d'insuffisant dans les explications données par les experts. Ils parlent de *manœuvres magnétiques* — sans préciser ce qu'ils entendent par là — pouvant exercer une influence telle que la volonté morale soit annihilée, *même en dehors du soleil magnétique complet*. Qu'est-ce donc que cela, sinon la suggestion post-hypnotique, telle que l'ont fait connaître plus tard les travaux de l'École de Nancy?

Car, dans tout ce qui a été écrit, lors du procès, l'on n'a pu trouver d'explication, telle quelle, que pour *un rôle purement passif de Joséphine Hughes*. Sans doute, cette malheureuse jeune fille a pu être plongée dans l'état de somnambulisme provoqué; elle aura été ainsi mise, par Castellan, dans l'impossibilité de repousser ses odieuses caresses; mais c'est tout. Et l'on n'est pas, par là, amené à comprendre ce fait étrange, inouï, sans précédent dans les annales judiciaires d'aucun peuple, d'une jeune fille honnête, chaste, élevée religieusement, qui se sent poussée, par un pouvoir irrésistible, par une force mystérieuse contre laquelle elle essaye en vain de lutter, à quitter sa maison, ses parents, ses amis, à rompre avec toute une vie de probité et d'honneur, pour suivre qui? un misérable mendiant, malade, estropié (pied bot), hideux, qui ne lui inspire que de l'horreur et du dégoût, qui la bat et qui la viole.

Une seule explication, sans plus, peut être donnée de tous ces faits : c'est elle que j'ai déjà proposée, en 1884. Castellan n'a pu soumettre à sa volonté criminelle la malheureuse jeune fille que par des *suggestions faites pendant le somnambulisme provoqué*. Ce n'est pas, bien entendu, que je prétende qu'il ait étudié le *Cours de braidisme* de Durand de Gros, qui est cependant de 1860, ni, à plus forte raison, le livre de M. Liébeault, qui n'a paru qu'en 1866. Non. Il avait, sans doute, acquis ses funestes talents de quelqu'un de ces magnétiseurs de bas étage qui, dans le monde interlope des sorciers, des diseurs de bonne aventure, des bohémiens, se transmettent, de vive voix, depuis des siècles, les *secrets* qui leur permettent de vivre aux dépens d'autrui. Ne résulte-t-il pas même de l'une de ses déclarations, qu'il a pu tout simplement les tenir de son père?

Et qu'on ne m'oppose pas que c'est là une supposition gratuite et qui ne s'appuie sur aucun fait précis. Car je pourrais invoquer le témoignage de M. le Dr Liébeault, qui m'a communiqué l'observation suivante : Mme M..., demeurant à A..., dans l'arrondissement de Lunéville, reçoit, un jour, la visite d'une bohémienne, qui pénètre

chez elle sous prétexte de lui dire la bonne aventure. La brave fermière, qui était seule, se laissa faire. Bientôt, la visiteuse, qui s'était rendu compte, peut-être par une longue pratique, de ce que peut la volonté sur certaines natures, pour lesquelles toute résistance est impossible, — se fit donner, par elle, successivement du beurre, des œufs, de la farine, de l'avoine, pour son cheval, etc. Elle était sur le point de se faire livrer du linge et de l'argent, s'apprêtant à vaincre les refus d'abord opposés par sa victime, quand l'arrivée d'un visiteur imprévu mit fin à cette scène. Sans ce hasard, on peut dire que — *mutatis mutandis* — Mme M... aurait pu avoir à remplir exactement le même rôle que Joséphine; elle aurait eu, peut-être, à subir les mêmes outrages, si elle avait vu entrer dans sa maison, non une bohémienne mais un bohémien. J'ajouterai que je connais Mme M...; M. Liébeault, qui l'a guérie, *par suggestion*, d'une maladie grave qui l'avait mise aux portes du tombeau, me l'a présentée; je me suis assuré, *par moi-même*, que cette femme, très honnête, très bonne mère de famille, subit l'action de la suggestion, *même à l'état de veille*, à un point tel que l'on peut instantanément lui faire voir, sentir, dire et faire tout ce qu'on veut. Si nous lui disions, un jour, M. Liébeault ou moi : « Ce soir, à minuit, rentrée chez vous, vous mettrez le feu à la maison que vous habitez », le jour même, à l'heure indiquée, avec un automatisme complet, une inconscience absolue, elle allumerait un incendie qui consumerait la ferme importante qu'elle dirige.

Selon nous, dans l'affaire Castellan, tout reste obscur, incompréhensible sans la *suggestion*. Avec elle, tout s'éclaircit, et la vérité apparait complète, éclatante, lumineuse. Voyons, en effet, comment nous pouvons maintenant interpréter les principales constatations du rapport médico-légal, rédigé sur cette affaire par M. le Dr Jules Roux.

En premier lieu, comment Castellan a-t-il mis Joséphine en état de somnambulisme? Sur ce point, nous avons la déposition, déjà citée, d'un voisin qui l'a vu *traçant avec la main des signes circulaires derrière la tête de la jeune fille, penchée sur la marmite*. Or, j'ai moi-même, un jour, chez M. le Dr Liébeault, en présence d'une quinzaine de personnes, endormi Mlle Mathilde H..., en lui faisant, *derrière la nuque*, des *passes* qu'elle ne pouvait apercevoir, et cela *sans prononcer une parole*. Une fois le sommeil ainsi obtenu, j'aurais pu faire à Mlle H..., très bonne somnambule, que *je voyais pour la première fois*, toutes les suggestions imaginables, et elle les eût certainement réalisées. Donc, c'est ce qu'a pu faire Castellan [1].

1. Mlle H... s'est trouvée être une si bonne somnambule que, sur son désir, j'ai pu lui faire arracher, sans douleur, par son dentiste, deux mauvaises dents,

Et si — comme on peut aujourd'hui restituer le squelette d'un animal fossile, au moyen de quelques os tirés du sol — j'essaye de recomposer, avec l'instruction et les débats du procès, la suggestion ou la série de suggestions qu'a pu faire Castellan à Joséphine, voici les paroles qui, prononcées par le premier, soit dans le somnambulisme provoqué, d'abord, soit même ensuite à l'état de veille, auraient suffi à produire, chez sa victime, les effets constatés, restés jusqu'ici inexplicables.

Castellan, s'adressant à Joséphine, préalablement mise en somnambulisme :

« Tu auras en moi une confiance absolue. Je suis le *fils de Dieu* et j'ai le pouvoir de faire des miracles. Je crée des *fleurs* par la seule force de ma volonté. En veux-tu la preuve? Vois ces roses, ces marguerites, qui poussent autour de toi! (Hallucination positive.) Tu peux te baisser, en cueillir quelques-unes, les placer à ton corsage; quand tu seras réveillée, tu les y retrouveras, tu en aspireras le parfum, et *elles ne se flétriront jamais* [1].

« Je lis dans les *âmes* comme le *bon Dieu*. Ainsi, je te connais mieux que tu te connais toi-même. Tu croyais me haïr, parce que tu me prenais pour un vil mendiant. Mais, en réalité, tu m'aimes d'un amour sans limites, tellement que tu voudras te donner à moi. Ton sort est désormais lié au mien; là où j'irai, tu iras. Tu quitteras ton père pour me suivre. Nous serons comme mari et femme; tu voudras boire dans mon verre et *manger du pain* dans lequel *j'aurai déjà mordu* [2]. Quand je te toucherai, *au front ou au-dessus des hanches*, tu t'endormiras comme tu dors en ce moment. Tu feras tout ce que je te commanderai. Si l'on veut me séparer de toi, aussitôt que tu ne me verras plus, tu tomberas endormie, insensible, comme morte, afin que l'on soit obligé de me rappeler. Tu te réveilleras quand je te donnerai *trois soufflets*; non seulement ils ne te feront aucun mal, mais encore tu en éprouveras un véritable soulagement, etc., etc. [3]. »

J'affirme, d'une conviction entière et d'une absolue certitude, qu'une suggestion ainsi faite *aurait pu* produire les effets constatés dans l'affaire Castellan. Je suis très tenté de croire que celui-ci

dont elle souffrait beaucoup. L'insensibilité a été, en cette circonstance, produite par une *suggestion à l'état de veille*, que j'avais faite vingt-quatre heures *avant* l'opération.

1. La jeune Camille S..., à qui nous avions donné, M. Liébeault et moi, des roses imaginaires, les vit pendant plus d'un mois, dans le verre d'eau où elle avait cru les placer.

2. C'est ce que fit, devant plusieurs témoins, Joséphine, pendant qu'elle était avec Castellan.

3. Les mots soulignés rappellent les constatations révélées par l'instruction.

ne mentait pas quand il disait : « *Ce n'est pas la première femn que j'ai fait succomber de cette manière.* » Je soutiens que, seul l'explication que je propose — et je crois pouvoir porter le d qu'on en trouve une autre — rend un compte satisfaisant des fai que les conclusions des experts eussent été, à elles seules, impu santes à éclairer la religion du jury; et qu'enfin, ici comme da l'affaire Lévy [1], la justice a joué de bonheur, en trouvant des c minels qui *avouaient tout*, car, sans cela, il eût été impossible de condamner.

J'ajouterai que j'ai trouvé, chez M. Liébeault, non pas une, m dix, mais vingt jeunes filles, ou femmes, qui pourraient, le (échéant, subir le même sort que la victime de Castellan; qu'el n'étaient pas nécessairement des hystériques, comme on le préte à la Salpêtrière, puisque ni Mlle H..., dont j'ai parlé plus haut, Joséphine Hughes n'étaient hystériques; qu'enfin, nous trouv(dans cette affaire un véritable cas de *condition seconde provoqu* comme nous avons trouvé chez Mlle de X..., dans l'affaire Roncière, un cas de *condition seconde spontanée*.

VII

Ai-je besoin maintenant de rappeler que les savants médecins (à Nancy, ont étudié l'hypnotisme et les suggestions, sont d'acc avec moi sur la possibilité de faire commettre des crimes ou délits par de très bons somnambules, qui ne pourraient, dans au cas, se soustraire à la nécessité d'accomplir l'acte suggéré? M Dr Liébeault, dans son beau livre sur *le Sommeil et les états analog* qui est de 1866 — *douze ans avant les travaux de l'école de la Sa trière* — avait déjà fait ressortir la gravité de cette constatation. 1883 et 1884, nous avons, M. Bernheim et moi, étudié cette rec table question et nous avons fait connaître le résultat de nos e: riences; or, nous avions toujours expérimenté chacun de notre c sur des sujets et en des lieux différents, sans nous concerte: aucune façon sur ce que nous aurions à faire; l'accord auquel ı sommes arrivés dans de telles circonstances ne mérite-t-il pas d'

1. Lévy, dentiste ambulant, avait, en 1878, à Rouen, violé une jeune après l'avoir endormie, sous prétexte de lui arracher plusieurs dents. Il pu accomplir son crime dans la chambre même où se trouvait la mère (victime, qui lui tournait le dos et ne s'était doutée de rien. Sans l'aveu du pable, le rapport médico-légal, dans lequel, suivant nous, M. le Dr Brou n'avait pas tiré tout le parti possible de l'état d'extrême suggestibilité (jeune fille, n'eût pu suffire à motiver une condamnation.

pris en sérieuse considération? Et quand M. Beaunis a voulu se rendre compte par lui-même de la réalité des phénomènes hypnotiques, doit-on n'attribuer aucune valeur à l'adhésion donnée par l'éminent physiologiste à nos doctrines, en matière de suggestions criminelles?

Rappellerai-je les expériences faites de toutes parts, en France et à l'étranger, et qui ont confirmé ce que nous avions avancé?

Que le lecteur me permette de le renvoyer au chapitre VI de mon livre sur *la Suggestion et le somnambulisme, dans leurs rapports avec la jurisprudence et la médecine légale*, qui a paru en 1889. Il y trouvera, avec tous les détails convenables, des indications très précises sur des expériences faites par MM. le Dr Mesnet, médecin de l'Hôtel-Dieu de Paris; Fourcaulx, rédacteur du journal *la Loi*; le Dr Ladame, privat-docent à l'Université de Genève; le Dr Bottey, ancien interne des hôpitaux de Paris; le Dr Forel, professeur à la Faculté de médecine de l'Université de Zurich; Focachon, pharmacien à Charmes sur Moselle, etc.

Les idées de l'École de Nancy, sur l'irresponsabilité des sujets accusés de crimes ou de délit commis dans la condition seconde, par suite soit du développement spontané de cet état particulier, soit de suggestions faites dans le somnambulisme provoqué, sont aussi partagées par : MM. le Dr Pitres, professeur à la Faculté de médecine de Bordeaux; le Dr Dumontpallier, médecin de l'Hôtel-Dieu de Paris; le Dr Bérillon, directeur de la *Revue de l'hypnotisme*; le Dr von Krafft Ebing, professeur à l'Université de Vienne (Autriche); le Dr van Renterghem, d'Amsterdam; le Dr Charles Lloyd Tuckey, de Londres; le Dr Hamilton Osgood, de Boston; le Dr Grasset, professeur à la Faculté de médecine de Montpellier; le Dr Sanchez Herrero, professeur à l'Université de Madrid; MM. Albert Bonjean, avocat à Verviers, Mallar, bâtonnier de l'ordre, membre du parlement de Belgique, etc., etc. [1].

Récemment encore, M. le Dr Auguste Voisin, médecin de la Salpêtrière, a fait des expériences bien significatives, dont il a donné une intéressante relation dans la *Revue de l'hypnotisme* [2].

En présence de trois magistrats de la Cour d'appel de Paris, M. Voisin ordonna à un sujet d'aller, après son réveil, frapper d'un coup de couteau une malade dormant dans son lit. Les magistrats, cachés derrière un rideau, virent avec étonnement le sujet, qui ne soupçonnait pas leur présence, venir donner un grand coup de cou-

1. Voy. Albert Bonjean, *L'hypnotisme, ses rapports avec le droit de la thérapeutique*. Paris, 1890; Félix Alcan, éditeur.
2. *Revue de l'hypnotisme*, 1891, p. 382.

teau sur le lit indiqué. Heureusement la victime désignée était simplement un mannequin, donnant l'illusion d'une malade couchée. Le sujet avait reçu la suggestion de ne pas se souvenir de l'ordre donné, et malgré leur insistance, les magistrats ne purent obtenir de lui l'aveu de l'acte, ni le nom du complice qui lui avait donné la suggestion.

Deux incendies, suggérés dans des conditions analogues, furent allumés, à l'heure et au lieu désignés dans la suggestion, et cela avec la plus parfaite inconscience et l'automatisme le plus complet.

M. le Dr Voisin conclut de ces expériences : « Il est donc à craindre en présence de faits semblables, que la possibilité des suggestions criminelles ne soit plus discutée par personne, pas même par les esprits les plus prévenus [1], et que la constatation en soit bientôt faite dans l'ordre judiciaire, après avoir été indiquée au point de vue expérimental. »

On nous oppose toujours, — et M. le Procureur général Quesnay de Beaurepaire m'a spécialement opposé, dans un procès célèbre, — que, à la Salpêtrière, M. Charcot et ses élèves sont très loin de partager les idées développées par l'École de Nancy, non seulement en matière de suggestions thérapeutiques, mais encore de suggestions criminelles. La place me manque, en ce moment, pour discuter en détail les objections faites à notre doctrine : je le ferai dans une étude que je compte consacrer prochainement aux affaires Chambige, Weiss et Gouffé.

Je me bornerai, pour aujourd'hui, à invoquer à l'appui de ma thèse l'opinion de savants dont le nom fait autorité : MM. Déjerine, professeur agrégé à la Faculté de médecine de Paris; le Dr Proust, professeur à la même faculté, secrétaire de l'Académie de médecine; et Ch. Féré, médecin de Bicêtre.

M. Déjerine s'est demandé à quoi peut tenir la différence de vues si profonde qui sépare les deux écoles hypnotiques de Nancy et de la Salpêtrière. Après avoir reconnu que, à l'étranger, les idées de MM. Liébeault et Bernheim, sur la thérapeutique suggestive, ont été adoptées par la majorité des médecins qui s'occupent d'hypnotisme, M. le Dr Déjerine ajoute :

« Est-ce à une différence dans le *modus faciendi* des opérateurs, comme l'admet M. Bernheim, et les phases du grand hypnotisme ne seraient-elles autre chose que le résultat de suggestions pratiquées inconsciemment par la parole ou les gestes de l'expérimentateur?...

1. Peut-être cette confiance est-elle encore excessive? (J. L.

Ce qui vient à l'appui de cette opinion, c'est que, lorsque le grand hypnotisme fut décrit, en 1882, à la Salpêtrière, on ne songeait nullement au rôle immense que pouvait jouer la suggestion dans la production des phénomènes observés, rôle que l'École de Nancy et M. Ch. Richet ont si bien mis en évidence au cours de ces dernières années... On peut, en effet, par la suggestion, chez beaucoup d'hypnotiques, produire à volonté les trois périodes précédentes [1] avec leurs caractères classiques; on peut produire aussi les phases intermédiaires décrites par M. Dumontpallier et son élève M. Magnin; on peut inverser ces périodes, en modifier le caractère, etc.

« En un mot, il est facile, chez un sujet très suggestible, de *produire, pour ainsi dire, ce que l'on veut*, dans le domaine psychique, sensoriel et moteur [2]. »

Pour prouver le progrès que font, à Paris même, les doctrines de l'École de Nancy, nous invoquerons encore le témoignage de M. le Dr Proust, professeur à la Faculté de médecine. Dans la séance du 11 décembre 1888, M. Proust, présentant à l'*Académie de médecine*, en sa qualité de secrétaire de la compagnie, un rapport général sur le mouvement des études médicales, a établi le « bilan de nos connaissances positives en hypnotisme ».

Parlant de la suggestion mentale, qui reste encore au nombre des faits à prouver, M. le Dr Proust dit *qu'il n'en est plus de même de la suggestion directe*. « Qu'il soit possible, durant le sommeil hypnotique, de donner au somnambule des ordres aussitôt fidèlement obéis... c'est une *vérité* devenue aujourd'hui *banale*! »

L'honorable rapporteur constate de plus la possibilité de faire accomplir des actes graves (par exemple, donner des coups à quelqu'un) par une suggestion qui ne s'accomplira qu'après le réveil du sujet. Puis il ajoute : « Mais l'état hypnotique n'est pas la condition obligée de la suggestion. Chez certains névropathes, il n'est pas impossible de suggérer, en pleine veille, des hallucinations ou des ordres. On suggérera, par exemple, une paralysie, et cette paralysie se produira sur l'affirmation de l'expérimentateur, pour disparaître par une affirmation contraire... Je ne parle pas de la suggestion provoquée durant le sommeil, dont de *nombreux travaux* dans ces

1. Il s'agit des fameux trois états : *catalepsie, léthargie, somnambulisme*, décrits par M. Charcot, en 1882, devant l'Académie des sciences. Voy. *Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des sciences*, 1882, t. XCIV, p. 403 (J. L.).

2. Dr Déjerine. Voy. *Hypnotisme et suggestion. La médecine moderne, Journal de thérapeutique, de médecine*, etc., publié sous la direction de M. le Professeur Germain Sée, 29 janvier 1891, p. 79.

dernières années, *particulièrement* ceux de *nos confrères de Nancy*, ont montré l'*efficacité, aujourd'hui indiscutée* [1].

Le lecteur peut apprécier maintenant si M. Quesnay de Beaurepaire était autorisé à nous reprocher, du haut de son siège de Procureur général, de tenir, à Nancy, mes amis et moi, *école de merveilleux*, et à réserver le monopole de la *vraie science* à M. Charcot et à la Salpêtrière.

Mais que dis-je, à la Salpêtrière? Là même, l'accord est loin d'être unanime. Nous avons vu déjà que M. le Dr Auguste Voisin, l'un des médecins de ce grand établissement hospitalier, s'est entièrement rallié à la théorie des suggestions criminelles, telle que la professe l'École de Nancy.

Je vais encore invoquer une autorité que MM. Charcot et Brouardel pourront difficilement récuser. Je veux parler de MM. Alfred Binet et le Dr Ch. Féré, médecin de Bicêtre, qui ont publié, il y a quelques années, un important ouvrage sur le *Magnétisme animal*.

« Le sommeil hynoptique, que l'on produit avec tant de peine et de lenteur chez les sujets neufs, s'établit, chez les sujets entraînés, avec une rapidité effrayante. Il nous suffit de faire un geste brusque, devant quelques-uns de nos malades, pour les hypnotiser immédiatement. On peut produire un sommeil hypnotique et le faire cesser pendant un temps extrêmement court, et, pour ainsi dire, *entre deux portes*. C'est un fait qui présente quelque importance au point de vue médico-légal. De plus, un sommeil de très peu de durée peut être suffisant pour donner une suggestion. Nous avons observé que, dans l'espace de *quinze secondes*, nous pouvions endormir un de nos sujets en léthargie, produire le somnambulisme, lui donner une suggestion d'actes et le réveiller. Il pourrait donc arriver qu'un individu profitât des *quinze secondes* pendant lesquelles il se trouve seul avec un sujet hypnotisable, pour lui inculquer une idée, une hallucination ou une impulsion [2]... Il est possible, dans l'état de somnambulisme provoqué, de suggérer des idées fixes, des impulsions irrésistibles, auxquelles l'hypnotique réveillée obéira avec une précision mathématique. *On pourra lui faire commettre tel crime que l'on voudra imaginer.*

« Ces faits montrent que l'hypnotique peut devenir un *instrument de crime d'une effrayante précision*, et d'autant plus terrible que, immédiatement après l'accomplissement de l'acte, tout peut être oublié, l'impulsion, le sommeil et celui qui l'a provoqué [3].

1. *Revue de l'hypnotisme*, 1er janvier 1889, p. 210.
2. Binet et Feré, *Le Magnétisme animal*, p. 273. Paris, Félix Alcan, éditeur.
3. *Ibidem*, p. 279.

« En résumé, — je me reprocherais d'abréger cette citation, — le principal caractère des faits de suggestion est la perte du souvenir : l'hypnotique ne sait ni de qui, ni quand, ni comment il a reçu la suggestion. Cette amnésie peut être spontanée ou produite par suggestion. Mais cette amnésie est un phénomène de l'état de veille; elle disparaît quand on plonge de nouveau le sujet dans l'état hypnotique; alors le souvenir de tout ce qui s'est passé pendant l'hypnose se reconstitue, et le sujet peut indiquer avec une précision souvent remarquable, l'auteur de la suggestion, le lieu, le jour et l'heure où la suggestion a été exercée sur lui, à moins que, par une suggestion spéciale, on ne lui ait ordonné de tout oublier [1]. »

Le livre de MM. Binet et Féré est dédié à M. Charcot; mais celui de M. Gilles de la Tourette sur *l'Hypnotisme et les états analogues*, qui a paru en 1887, avait obtenu le même haut patronage. Or, dans ce dernier ouvrage, l'auteur professe, en matière de suggestions criminelles, des opinions absolument contraires à celles de MM. Binet et Féré. M. Gilles de la Tourette s'était donné la mission de rassurer l'opinion publique « *émue, effrayée*, véritablement sans raison »; on avait (c'était nous, sans doute) « déterminé des craintes qui, pour être chimériques, n'en étaient pas moins dangereuses... » Le jeune savant écrivait : « L'hypnotisme peut rendre de grands services; il peut être la cause ou le prétexte de grands dangers; *ce n'est pas dans la suggestion que résident ces derniers.* » Il est vrai que, dix pages plus haut, on peut lire, dans le même ouvrage : « La suggestion hypnotique est certainement une arme dangereuse [2]. »

Comment toutes ces contradictions peuvent se concilier, dans ce qu'on a appelé « la grande École de la Salpêtrière », ce n'est pas à nous de le rechercher.

J'ai montré tout à l'heure que, à la Faculté de médecine non plus, l'accord n'est pas complet; j'y veux revenir encore, et opposer M. Déjerine à l'éminent doyen, professeur de médecine légale, M. le Dr Brouardel.

« La démonstration du crime par suggestion n'est pas encore faite, je suis le premier à le reconnaître. Il n'existe pas encore, en effet, dans les annales judiciaires, d'exemple d'assassinat ou de vol dans lequel il ait été prouvé que le criminel ait agi en automate, obéissant à une suggestion hypnotique antérieure. Mais cette objection est loin d'avoir la valeur que lui prêtent certaines personnes. Nous ne pouvons, en effet, expérimenter que dans les limites du

1. Binet et Féré, *op. cit.*, p. 280.
2. Gilles de la Tourette, *L'hypnotisme et les états analogues*, p. 382 et 371. Paris, 1887. Plon et Nourrit, éditeurs.

possible, et, s'il faut, pour convaincre ceux qui doutent encore, une expérience réelle, il est évident qu'on ne les convaincra jamais. Pour moi, ma conviction est faite à cet égard. Je crois que, chez *certains hypnotiques*, je ne dis pas chez tous [1], on peut faire commettre à échéance plus ou moins éloignée, *n'importe quel acte, dans n'importe quel domaine*...

« Je sais bien que l'on fait à ces expériences l'objection suivante, et qui consiste à dire que si les hypnotiques exécutent les actes délictueux qui leur sont suggérés, c'est qu'ils savent bien que ce n'est pas sérieux, que « ce n'est pas pour de bon ». Cette objection est facile à réfuter. Je ne crois pas, en effet, que, parmi ceux qui nient ou qui doutent encore, il en soit un seul qui, de propos délibéré, se prêterait à une expérience de ce genre, avec des sujets analogues à ceux que j'ai actuellement dans mon service, même lorsque cette expérience serait réglée de manière à lui faire courir le minimum de danger. Pour ma part, je l'avoue, je ne consentirais guère à une expérience semblable, trop convaincu d'avance combien en seraient désastreux les résultats [2]. »

M. le Dr Déjerine peut se rassurer. Personne, parmi nos contradicteurs, ne relèvera ce défi.

VIII

J'ai dit, au commencement de cette étude que, laissant de côté plusieurs des aspects sous lesquels on peut considérer les applications de la suggestion, je m'occuperais d'abord de ses rapports avec la criminalité. C'est ce que je viens de faire. Il me reste maintenant à aborder un sujet que, à ma connaissance du moins, aucun auteur n'a encore traité et qui me paraît cependant avoir une réelle importance.

Je sais à quoi je m'expose, en essayant de montrer que les intérêts les plus sérieux de la défense nationale sont engagés, à un très haut degré, dans la théorie de la suggestion hypnotique. Au risque d'encourir de nouveau bien des railleries, de recevoir même quelques-unes des injures qui ne m'ont pas été ménagées, à la fin de 1890 et au commencement de 1891, à propos de mon intervention dans un procès célèbre, je remplirai pourtant ce que je considère comme un devoir strict de bon citoyen, dévoué à son pays, désireux de le servir, dans la mesure de ses forces et de son intelligence. Le patrio-

1. Personne ne l'a jamais dit : nous avons parlé de *quatre personnes sur cent*. (J. L.)
2. Dr Déjerine, *loc. cit.*, p. 517.

tisme et l'honneur me font une loi de dire ce que je crois être la vérité; me taire, par respect humain et par crainte du ridicule qui accueille si souvent les idées nouvelles, serait une véritable lâcheté! Je ne m'en rendrai pas coupable.

Qu'il me soit permis de rappeler d'abord une série d'expériences, dont j'aurai ensuite à tirer telles conclusions que de droit. L'on verra bientôt que je me borne à ce qui a un rapport direct avec notre sujet.

1° J'ai sous les yeux, daté du 3 décembre 1890, le récit de l'expérience suivante, faite à..., par le P. N..., appartenant à une congrégation religieuse très estimée et très digne de l'être. Je ne ferai qu'abréger.

Le P. N..., après deux premières expériences que je crois inutile de rapporter ici, voulut se rendre compte du degré de complication auquel on peut arriver dans l'accomplissement, après réveil, de suggestions faites pendant le sommeil hypnotique. « Je voulais, écrit-il, connaître la force de résistance de la volonté de X... (le jeune homme à endormir); je le prévins donc que je lui suggérerais un acte délictueux; je lui dis que, le lendemain, quand la suggestion lui reviendrait, il devrait déployer contre elle toute son énergie morale, etc. » Il s'agissait d'obtenir que X..., à un moment donné, pénétrât dans le couvent, ouvrît et fermât un grand nombre de portes, fît des pérégrinations répétées, et arrivant au réfectoire, allât s'emparer du livre dans lequel un moine ferait une lecture pieuse. La suggestion, écrite à l'avance, comprenait plus de *deux pages*. Elle fut réalisée de point en point. Arrêté, et interrogé sur les circonstances qui l'avaient amené à faire une tentative de vol, X... répondit que : « pendant toute la matinée, il avait lutté contre lui-même, à mesure que la suggestion lui revenait; qu'il avait rôdé dans les rues, *en proie à son idée fixe*, et finissant toujours par rentrer chez lui; mais que, à midi moins un quart, après s'être mis à table avec sa famille, il avait interrompu brusquement son repas et était sorti de nouveau. Dans la rue, la lutte recommença. *Il passa dix-sept fois* devant le couvent, avant de se décider à entrer, etc... »

« Voilà, ajoute le P. N..., les expériences auxquelles j'ai pris une part active ou dont j'ai été le témoin oculaire. Foi d'honnête homme et de prêtre, j'en atteste la vérité. »

X..., qui est un jeune homme très honnête, ayant reçu une éducation vraiment chrétienne, s'est engagé comme *zouave* (retenons-le); « il est en garnison à...; l'an dernier, il est revenu à..., montrer à ses amis ses galons de caporal. »

2° M. le commandant C..., que je connais intimement, atteste, sur l'honneur, l'exactitude des faits suivants. Ici encore, je résume l'observation qu'il a bien voulu rédiger pour moi.

M. C..., à qui son colonel avait exprimé le désir de voir quelques-uns des phénomènes hypnotiques que son subordonné avait appris à produire à la clinique de M. le Dr Liébeault, imagina les expériences suivantes.

Un jour, il rencontre, dans la cour de la caserne de son régiment, un *clairon*, qu'il savait être très hypnotisable, et, par *simple suggestion à l'état de veille*, voici ce qu'il obtient de lui. Ce dernier *voit* sa nomination au grade de sous-lieutenant, que le commandant C... lui met sous les yeux : cette nomination était une feuille de papier blanc (Hallucination positive); emmené chez le colonel, à qui il avait à demander sa permission d'absence, il se dit sous-lieutenant, et le chef de corps le croit devenu fou. Le colonel en fait l'observation au commandant C..., qui lui répond : « Non, mon colonel, il n'est point fou. C'est un sujet hypnotisé. » Et le colonel de croire la chose impossible, puisque le sujet *a les yeux ouverts*.

Par une série de suggestions à l'état de veille, c'est-à-dire par quelques paroles, prononcées avec autorité, le clairon est rendu *ivre*, parce qu'on lui fait croire qu'il a bu avec excès, lors d'un punch donné à l'occasion de sa nomination d'officier; puis, l'ivresse fictive une fois dissipée, par un mot, il devient très tendre, auprès du colonel, qu'on lui fait voir sous la forme d'une *jeune femme*, nullement farouche; ses velléités amoureuses arrêtées, on lui donne l'ordre d'expulser le chef de corps, assis devant une table et stupéfait de tout ce qu'il voit; on le lui représente comme un vagabond, un homme dangereux, qui a pénétré avec de mauvais desseins dans la pièce où l'on se trouve; il s'avance et va se livrer à des voies de fait, quand le colonel, désireux de faire cesser une scène qui, poussée à bout, pourrait compromettre sa dignité, passe dans une chambre voisine.

Aussitôt le sous-lieutenant imaginaire redevient simple clairon, par l'ordre du commandant C..., qui lui souffle sur les yeux, et, le colonel étant rentré, il lui demande humblement la permission dont il a besoin.

Tout cela s'était passé en moins de temps qu'il ne m'en faut pour le raconter. Le colonel, épouvanté, demande au commandant combien d'hommes de son régiment peuvent être placés dans un état analogue : *Dix pour cent!* répond son interlocuteur.

« Alors, ajoute-t-il, c'est là un pouvoir terrible par ses conséquences! »

Ajoutons que le soldat dont nous venons de parler, tireur habituellement maladroit, a pu, toujours par suggestion à l'état de veille faite par M. le commandant C..., être rendu assez habile pour mettre, à 300 mètres, six balles de suite dans la cible, dont *deux dans le noir*. Le soleil brûlant de juillet, qui gênait le tireur a, par suggestion, disparu à ses yeux et ne l'a plus gêné pour viser. Un grand journal parisien s'est moqué de ce commandant, qu'il a traité de « Josué ». Il n'y a là pourtant rien de plus « merveilleux » que quand, à la Salpêtrière, une hypnotique endormie n'entend plus le bruit d'un gong retentissant, qui suffit ordinairement à la faire tomber en catalepsie. Et, il y a bien des siècles, la nature produisait elle-même un fait semblable à celui de notre clairon, quand, sur un champ de bataille, les Athéniens virent Socrate, en catalepsie, debout, immobile, pendant vingt-quatre heures, les yeux ouverts et *regardant le soleil*, sans paraître le voir et sans en être autrement incommodé [1].

3° J'ai relevé dans la *Revue médicale de l'Est*, qui se publie à Nancy [2], l'observation suivante, communiquée par M. le Dr Guyot, d'Andelot. Un *sergent d'infanterie de marine* n'avait encore donné lieu à aucune remarque défavorable de la part de ses chefs, quand il lui arriva de tomber spontanément, à plusieurs reprises, en *condition seconde*. Il perd alors la notion de sa personnalité, marche automatiquement, *sans savoir où il va*, et reste ainsi, tantôt *quarante-trois heures* et tantôt *soixante-deux heures*, *éloigné de son poste*. En une année, il fait jusqu'à cinq ou six de ces absences involontaires, qu'il ne pouvait, par aucun moyen, s'empêcher de faire. Les punitions n'eurent jamais à cet égard, elles ne pouvaient d'ailleurs avoir aucun résultat appréciable.

4° Je connais personnellement un *soldat d'infanterie* appartenant à un régiment du 6e corps. Ce jeune homme, hypnotisable au plus haut degré, est, à ma connaissance, tombé plusieurs fois en *condition seconde spontanée*. Il vient d'être renvoyé dans ses foyers, à titre de *dispensé*, après une année de service, par application de l'art. 21 de la loi du 15 juillet 1889, sur le recrutement de l'armée. Je l'ai vu récemment, et, en présence de M. Liébeault, je me suis assuré que je pouvais toujours l'hypnotiser aussi facilement qu'autrefois. Or, il y avait cinq années que je ne l'avais endormi. Je pourrais, par suggestion, soit pendant le somnambulisme provoqué, soit

1. Voy. Prosper Despine, *Étude scientifique sur le somnambulisme*, p. 109 à 112 et 417 à 420. 1 vol. in-8°, Paris, 1880; F. Savy, éditeur.
2. *Revue médicale de l'Est*, année 1891, XXIII, p. 324.

à l'état de veille, lui faire commettre inconsciemment toutes sortes de crimes, tant civils que militaires.

5° M. le Dr Brémaud, médecin de 1re classe de la marine, est d'avis, comme l'École de Nancy, que les phénomènes d'hypnotisme et de suggestion peuvent être produits souvent chez des sujets parfaitement sains. Il a fait des expériences très probantes sur des *marins de la flotte*; il en a hypnotisé jusqu'à *quatre-vingt-dix-sept* et il conclut, de ces expériences, que le « magistrat lui-même est « intéressé à la connaissance de faits qui, dans beaucoup de cas « peuvent être de nature à déplacer singulièrement certaines respon- « sabilités [1]. »

6° Enfin, j'ai parlé déjà de M. le Dr Déjerine; j'emprunterai encore, pour clore cette enquête sommaire, le passage ci-après à l'article qu'il a publié dans la *Médecine moderne* du 29 janvier 1891, sous ce titre : *Hypnotisme et suggestion*.

« J'ajouterai enfin, et ceci me paraît avoir une certaine importance — actuellement surtout qu'on étudie la suggestibilité à l'état de veille — que j'ai observé deux sujets, n'ayant jamais été hypnotisés, qui étaient suggestibles à l'état de veille à un degré aussi prononcé que peut le réaliser l'hypnotique le plus suggestible. Il s'agissait, dans ces deux cas, de jeunes campagnards (dont un est encore actuellement dans mon service), fraîchement débarqués à Paris, *au sortir du service militaire*. Le jour où je les examinai, pour la première fois, j'obtins chez eux, par simple suggestion verbale, dans le domaine psychique, sensoriel ou moteur, des résultats qui ne s'obtiennent pas souvent d'emblée, même chez les hypnotiques très suggestibles (contractures, paralysies, anesthésies, hallucinations sensorielles, dédoublements de la personnalité, suggestions à échéance plus ou moins lointaine et *qui se réalisèrent à l'époque fixée*, etc., etc). En d'autres termes, j'obtins chez eux, *le premier jour, par suggestion à l'état de veille*, les mêmes résultats que j'obtins le lendemain, en employant alors la suggestion pendant le sommeil. Je n'ai pas besoin d'insister sur l'importance que présentent, *au point de vue social*, de pareils faits [2]. »

C'est précisément, au contraire, sur « *le point de vue social* » auquel de pareils faits présentent une si grande importance, que nous nous proposons d'insister ici, très rapidement d'ailleurs.

1. *Des différentes phases de l'hypnotisme*, p. 22. — Conférence faite à la *Société historique* (*Cercle Saint-Simon*), le 16 janvier 1884. Paris, 1884; Léopold Cerf, éditeur.
2. Dr Déjérine, *loc. cit.*, p. 80, col. 1, *in fine*.

Il résulte des observations que nous venons de rapporter, en dernier lieu, que *des soldats et des marins, en activité de service*, ou qui viennent à peine de quitter leurs corps, ont pu être l'objet, soit en état de somnambulisme provoqué, soit à l'état de veille, des suggestions les plus variées, sans pouvoir se soustraire à l'accomplissement des ordres suggérés. D'autres sont tombés en *condition seconde spontanée* et, perdant la notion de leur personnalité, ont quitté leur poste, se sont mis en marche automatiquement, sans savoir où ils allaient, et se sont ensuite retrouvés dans des lieux inconnus, ayant perdu tout souvenir de ce qu'ils venaient de faire, depuis l'apparition de l'accès.

Tels ont été, sans rappeler de nouveau Socrate, au siège de Potidée :

1° Le *caporal de zouaves*, à qui le P. N... avait suggéré un vol, en lui prescrivant de résister tant qu'il le pourrait à l'ordre donné, et qui n'a cédé qu'après être passé *dix-sept fois* devant le couvent où le fait délictueux devait s'accomplir;

2° Le *clairon* du commandant C... qui, par suggestion à l'état de veille, a *vu*, de ses yeux *vu*, sa nomination imaginaire de sous-lieutenant, et allait, si on ne l'avait arrêté, se livrer à des voies de fait envers son colonel, ce qui l'eût exposé à la peine de mort;

3° Le *sergent d'infanterie de marine*, atteint d'automatisme ambulatoire, cinq ou six fois en une seule année, et quittant le régiment sans savoir où il va — tantôt 43 heures, tantôt 62 heures;

4° Le jeune *soldat* P. N..., qui vient de faire une année de service dans le 6e corps d'armée, qui n'a été envoyé dans ses foyers que comme ayant un frère sous les drapeaux et qui serait rappelé en cas de guerre;

5° Les *quatre-vingt-dix-sept marins* des équipages de la flotte, sur lesquels a expérimenté M. le Dr Brémaud, médecin de la marine, et qu'il a trouvés hypnotisables à un haut degré;

6° Enfin les deux sujets que M. le Dr Déjerine a examinés « *au sortir du service militaire* » et qui, sans avoir été jamais hypnotisés, ont réalisé, *dès la première fois*, par suggestion à l'état de veille, tout ce qu'il a tenté d'obtenir d'eux « *dans le domaine psychique, sensoriel ou moteur* ».

Il est donc démontré qu'il y a, dans l'armée de terre comme dans les équipages de notre flotte militaire, des soldats ou des marins suggestibles même *à l'état de veille*, ou susceptibles — même sans suggestion — de tomber en *condition seconde spontanée*, d'oublier, à certains moments, qui ils sont et quels devoirs ils ont à remplir.

Admettons qu'il y en ait, non pas 10 pour 100, comme M. le commandant C... le disait à son colonel, mais seulement 4 pour 100, comme le croit M. le Dr Liébeault, dont la haute compétence en cette matière est indiscutable et indiscutée. Il n'en reste pas moins que c'est là un fait de grande conséquence, qui peut devenir la cause de grands périls pour la défense nationale. Et cependant personne ne paraît encore s'en être sérieusement inquiété.

Quoi donc! sur 100 soldats ou marins reconnus par les conseils de revision « *bons, propres au service* », selon une formule consacrée par l'usage, il y en a quatre à qui l'on peut suggérer *tout ce qu'on veut*, catalepsie, paralysie, contracture, hallucination négative.... ou bien encore des actes criminels : rébellion, trahison, désertion à l'ennemi, abandon d'un poste, assassinat des chefs, etc., etc.? Et l'on continuerait de fermer les yeux sur une telle situation? En vérité je n'y veux pas croire.

Car enfin, je voudrais bien qu'on ne se bornât pas à nous opposer, à nous et aux savants distingués qui partagent notre avis sur les suggestions criminelles, des plaisanteries, des railleries ou des injures. Que l'on discute nos expériences à tous, d'accord! Qu'on les contrôle et qu'on les répète cent fois, mille fois, j'y consens. Mais qu'on ose enfin envisager virilement un aussi terrible danger. Qu'on ne croie pas qu'il pourra être conjuré par l'inaction et le silence. Qu'on ne se berce pas de cet espoir chimérique que la puissance de la suggestion, pour être niée, en sera annulée. Car, à de telles et si folles illusions, il pourrait bien y avoir, un jour, trop tard, — de terribles réveils. Puisse la France n'avoir jamais à répéter le cri de douleur d'un empereur romain : « *Varus! Varus! rends-moi mes légions!* »

Au surplus, j'indiquerai tout à l'heure le remède possible.

IX

Après le péril qui peut — nous venons de le démontrer — compromettre au plus haut degré les intérêts de la défense nationale, il en est un autre qui touche à la paix des familles, à leur sécurité, à leur honneur. Ma conscience m'oblige à le signaler ici, en terminant cette étude. Sans doute, on va me reprocher encore, comme on l'a fait déjà si souvent, de rechercher une notoriété facile et de mauvais aloi, en proclamant bien haut des dangers chimériques. Je dédaigne cette imputation et ne puis m'en sentir atteint. Je remplis modestement un rôle toujours ingrat; j'accomplirai jusqu'au bout ce que je

considère comme un devoir. Je suis de ceux qui croient que la vérité ne peut jamais, bien connue et bien comprise, être funeste à l'humanité, et qu'il faut toujours la dire comme on croit la voir, à ses risques et périls.

Cette vérité, je la résumerai ainsi qu'il suit. Sur cent hommes ou femmes, pris au hasard, il y en a quatre environ qui sont susceptibles, dans certaines circonstances données, d'être mis en somnambulisme profond. Dans cet état, on peut faire, aux personnes les plus honnêtes, les suggestions les plus dangereuses, les plus criminelles même. Et qu'on ne croie pas qu'il faudra toujours, pour cela, prendre les allures d'un magnétiseur de profession, faire des passes, etc. Non. Il suffira parfois, je l'ai dit en 1884, d'un *quart de minute*; MM. Binet et Féré disent *quinze secondes*, nous sommes donc d'accord. En quinze secondes, une personne peut être endormie, *entre deux portes*, comme le constatent encore les mêmes savants, recevoir une suggestion criminelle, et être réveillée, sans que personne s'en doute, sans que surtout la partie intéressée ait conservé le moindre souvenir de ce qu'on lui a dit.

De telles manœuvres pourraient parfois être pratiquées même sur des individus qui n'ont point encore été hypnotisés : tels étaient les deux anciens soldats que M. le Dr Déjerine a trouvés suggestibles à l'état de veille, la première fois qu'il les a vus. Moi-même, je l'ai rappelé déjà, j'ai pu, dès le premier jour où je l'avais rencontrée chez M. le Dr Liébeault, mettre en somnambulisme profond Mlle Math. H..., que je n'avais jusqu'alors jamais vue.

Ainsi donc Paris compterait *cent mille* personnes qui pourraient être l'objet des suggestions les plus redoutables. La chose vaut qu'on y réfléchisse.

Quel danger n'est-ce pas là pour la paix et l'honneur des familles! Sans parler des donations et des testaments — qu'il serait si facile de faire faire par suggestion : c'est, je l'ai dit en 1884, l'enfance de l'art, — il est un autre ordre de considérations qui me touchent davantage. Non seulement une jeune fille, une jeune femme peuvent, pendant le somnambulisme provoqué, être violées sans le savoir et sans en garder aucun souvenir, une fois revenues à l'état normal, mais encore elles pourraient se voir inspirer, sans avoir aucun moyen de s'en défendre, les sentiments les plus bas, les actions les plus viles, les penchants les plus honteux. Il n'est pas de famille, riche ou pauvre, opulente, princière, royale même, qui soit à l'abri de ce danger, car il n'en est pas où les enfants, les jeunes filles, les femmes, ne soient exposés à la présence, souvent très prolongée, d'une domestique, d'un valet de chambre ou d'un cocher!

A un si grand danger, que l'on va encore, j'en suis sûr, m'accuser d'exagérer à plaisir, ne pourrait-on cependant trouver un remède? Ce remède ne pourrait-il s'appliquer aussi bien à la société civile qu'à l'armée et à la flotte? Nous croyons que le remède existe et qu'il est tout trouvé dans ce que j'appellerai la *suggestion atténuée*.

Si, après avoir endormi un individu très suggestible, on lui suggère que personne ne pourra plus, par aucun moyen, l'hypnotiser, le résultat annoncé se produit. Tout autre que l'expérimentateur essayera en vain désormais d'acquérir sur la personne indiquée une influence ou une domination quelconque. C'est un moyen que M. Liébeault, et après lui MM. les professeurs Bernheim, Beaunis et moi-même enfin, avons souvent employé en vue de prémunir nos meilleurs « sujets » contre l'abus qui aurait pu être fait de leur extrême suggestibilité. Le résultat a toujours répondu à nos espérances. Je citerai seulement les deux exemples suivants.

En premier lieu, la jeune A. E..., très bonne somnambule, avec laquelle nous avions fait déjà, MM. Liébeault, Beaunis et moi, un grand nombre d'expériences, voulut, un jour, pour je ne sais quelle raison, être hypnotisée par son frère. Celui-ci s'y employa inutilement. A E..., se souvenant qu'on lui avait suggéré que personne ne pourrait l'endormir, excepté mes deux amis et moi, se rendit à la clinique de M. Liébeault. Ce dernier, sur son désir, leva, en ce qui concernait le frère de la jeune fille, la prohibition qu'il avait formulée; j'en fis autant de mon côté. Cela ne fut pas cependant suffisant. M. Beaunis, qui avait, lui aussi, suggéré antérieurement une prohibition d'hypnotisation, se trouvant alors à Paris, il fallut que A. E... lui écrivit, pour solliciter la permission qu'elle désirait vivement voir accorder à son frère. L'autorisation une fois obtenue, la jeune somnambule fut, au contraire, endormie, comme elle le voulait, avec la plus grande facilité.

Le second exemple que j'invoquerai à l'appui de ma thèse, m'est personnel. En 1888, je me trouvais à Liège, où mon honorable ami, M. le professeur Delbœuf voulut me montrer, à l'hôpital de Bavière, un jeune homme et une jeune fille qu'il soignait, par suggestion, pour des affections très graves de la vue. M. Emile de Laveleye, l'éminent économiste, correspondant de l'Institut de France, dont la science déplore la perte récente, avait tenu à assister à quelques-unes des expériences que nous pourrions tenter. Et voici celle que j'eus l'idée de réaliser. J'endormis, en quelques secondes, le jeune homme qui m'avait été présenté; je lui suggérai que personne ne pourrait plus, à l'avenir, par aucun moyen, le mettre en somnam-

bulisme, puis je le réveillai. Ce fut en vain que M. Delbœuf s'escrima ensuite, pendant quinze ou vingt minutes, pour hypnotiser son jeune malade, qu'il avait antérieurement endormi, un grand nombre de fois, avec la plus grande facilité. Il ne put y parvenir qu'après que, de guerre lasse, il m'eut demandé de lever la prohibition que je venais de porter. Je n'eus pas plutôt prononcé les paroles nécessaires que le sommeil se produisait de nouveau.

Donc il est extrêmement facile d'empêcher un « sujet » très suggestible d'être mis, par n'importe qui, en état de somnambulisme, et l'on pourrait évidemment, je n'en fais pas le moindre doute, faire la même chose pour les suggestions à l'état de veille.

Et voilà, tout trouvé, le remède que j'annonçais plus haut contre les dangers de la suggestion, pour les personnes susceptibles d'être mises en somnambulisme profond.

Voilà comment j'aurais pu, si j'avais passé seulement un quart d'heure ou une demi-heure avec elles, en présence d'une personne leur inspirant toute confiance, suggérer :

1° A Mme Gr... de ne plus tomber en *condition seconde spontanée* — ce qui l'a livrée sans défense aux entreprises de Chambige, et lui a coûté la vie, en même temps que l'honneur ;

2° A Mme Weiss, de ne pas subir et de ne pas exécuter les suggestions de Roques, et, en tout cas, de n'avoir plus d'hallucinations et de ne pas se suicider ;

3° A Gabrielle Bompard, *qui y consentait* — tandis que M. Quesnay de Beaurepaire ne l'a pas voulu — de renouer la chaîne du souvenir entre le sommeil, que j'aurais provoqué chez elle avec la plus grande facilité, et les hypnotisations antérieures que (cela a été prouvé) elle avait fréquemment subies ; de faire ainsi la lumière sur cette terrible affaire Gouffé, qui, malgré mes efforts et à raison des obstacles qu'on a semés sur mon chemin, reste encore une énigme judiciaire, dont j'essayerai bientôt de donner l'explication [1].

Et je résume ainsi qu'il suit les conclusions auxquelles nous amène cette trop longue étude.

Il est désirable que chacun de nous, homme ou femme, sache jusqu'à quel point il est hypnotisable. Or, on ne peut le savoir que si l'on a — comme je l'ai fait bien des fois, sans succès — essayé de se faire mettre en somnambulisme, par un homme compétent et honorable. Si l'épreuve donne un résultat négatif, alors on sera parfaitement tranquille. Si, au contraire, l'on arrive à un degré très

1. La place me manque, je le répète, pour proposer l'interprétation que je crois la seule possible et la seule exacte, de ces trois causes célèbres. J'y reviendrai prochainement, dans un travail distinct.

profond de somnambulisme, il est ***absolument nécessaire*** de se faire suggérer que *personne*, à l'avenir, *ne pourra*, *par aucun moyen*, *nous hypnotiser* et nous faire des suggestions. Et s'il fallait, pour plus de sûreté, renouveler cette précaution une ou deux fois par an, où serait le mal?

Voilà ce que j'appelle la *suggestion atténuée* : c'est une sorte de vaccination morale [1].

Cette idée va sembler peut-être bien étrange, et l'on s'attachera, sans doute longtemps encore, à réformer des conscrits, parce qu'ils ont des *cors aux pieds*, tout en refusant de s'assurer si les *soldats en activité de service* sont, ou non, *somnambules* et *suggestibles*. Il n'importe. L'idée est juste, je le crois du moins. J'attendrai patiemment qu'elle ait fait son chemin. Rien de durable ne se peut faire sans la patience et le temps.

JULES LIÉGEOIS.

1. Les Compagnies de chemins de fer font examiner, par des médecins, *si* ceux de leurs agents qui font partie du service de l'exploitation sont, ou non atteints de *daltonisme*.

Ne pourrait-on dire que les personnes susceptibles de tomber en condition seconde ou d'y être plongées par suggestion, sont atteintes de *daltonisme moral et intellectuel*?

LE TEMPS

SA NATURE ET SA MESURE

I

Le jour où Leibniz a dit que le temps est l'*ordre des successions*, il a posé un terrible problème sans le résoudre, car il ne nous a point dit ce que c'est que successions. Pour celui qui regarde le temps comme une réalité indépendante des choses qui passent, la question paraît simple, car l'avant et l'après sont, à ses yeux, déterminés par la position des choses dans ce contenant réel. Mais, si ce contenant s'évanouit, que voulons-nous dire par ces mots : tel phénomène a précédé ou suivi tel autre? La question s'impose invinciblement et immédiatement, et cependant les philosophes continuent à parler du temps, sans s'inquiéter d'ordinaire d'indiquer ce qu'ils entendent par de telles expressions. Dans la vie pratique et même dans les sciences expérimentales, cette omission n'a pas de sérieux inconvénient, car il suffit que tout le monde soit d'accord pour ordonner de même façon les phénomènes, quelle que soit l'ignorance générale sur le principe de cet ordonnancement. Mais, en philosophie, il n'en est plus de même, et l'on ne saurait trop s'étonner de voir, par exemple, Hume commencer sa définition de la cause en disant : « La cause est un objet qui en précède un autre... [1] », sans paraître se soucier aucunement de savoir ce que peut signifier réellement cette expression « précède ».

Ce grand remueur d'idées qui avait nom Guyau a bien compris qu'il y a là une question impossible à éluder, et l'on sait comment il a prétendu dériver le temps de l'espace [2]; mais cette solution ne saurait nous satisfaire pour deux raisons. D'abord, elle ne fait que

1. *Traité de la nature humaine*, livre I, section XIV. Traduction Renouvier et Pillon, p. 225.
2. *La genèse de l'idée de temps*.

reculer la difficulté, si l'espace, comme le temps, est sans réalité propre; en outre, elle nous paraît accorder au spatial une prédominance de tout point inadmissible sur le psychique pur.

Sans prétendre résoudre véritablement une question si ardue, nous nous proposons d'exposer une réponse simple qui semble satisfaire aux principales conditions exigibles. Elle consiste à réduire l'idée de temps à celle de *cause occasionnelle*, c'est-à-dire à retourner en quelque sorte la théorie de Hume. Pour celui-ci, la cause, ou mieux l'ensemble des causes, est la totalité des conditions antécédentes à la production d'un phénomène; pour nous, au contraire, dans un groupe de faits, ceux qui sont la condition des autres sont dits les précéder, et les seconds suivent les premiers, sans que ces expressions signifient autre chose que cette relation de phénomènes servant de condition à un autre.

Par exemple, étant donné un système de points matériels, le principe du déterminisme mécanique énonce que l'état de ce système à un certain instant est déterminé par ses états antérieurs et détermine ses états postérieurs; cette loi se réduirait, selon nous, à l'énonciation que les états de ce système sont déterminés les uns par les autres et que les états déterminants sont dits, *par définition*, antérieurs aux états déterminés, chaque état pouvant d'ailleurs être à la fois déterminé et déterminant suivant qu'on considère sa relation à l'un ou à l'autre des divers états [1].

La liaison existant entre les phénomènes spatiaux et les phénomènes psychiques établit, dans des conditions toutes semblables, le lien temporel entre ces deux ordres : la piqûre d'une épingle *précède* la sensation, puisqu'elle en est la cause, et de même la volonté de lever mon bras précède ce mouvement.

Une objection assez spécieuse peut être formulée contre l'exposé qui précède : nous sommes partis en effet d'un certain état d'un système de points matériels, c'est-à-dire d'un état de système à un instant déterminé; or poser ainsi la simultanéité, c'est poser le temps, et par suite nous n'avons pu en déduire le temps que par un cercle vicieux. Cette objection nous amène à approfondir la notion de simultanéité. Si nous supposons un univers immobile, l'absence de changement entraîne pour conséquence que cet univers est en dehors du temps ou plutôt que le temps n'existe pas; mais, dans notre langage

1. On peut objecter que le principe de la réversibilité des phénomènes mécaniques supprime ce double caractère de déterminant et de déterminé, du moment que celui d'antécédent et de conséquent n'existe pas. Cette objection tend simplement à prouver que c'est le psychique qui crée le temps, et cela n'a rien d'inadmissible.

tout imprégné de la notion du temps, nous dirons qu'il y a simultanéité des diverses relations existant entre les parties de cet univers. On voit donc que la notion d'état statique d'un système de points matériels est une notion extra-temporelle en elle-même; du moment que l'on considère des états variables, on est amené à envisager des états dynamiques qui rentrent dans le temps, mais on n'a besoin, comme point de départ, que d'états statiques, et par suite on ne tombe pas dans un cercle vicieux comme on l'eût fait, si l'on eût réellement posé dès l'abord la notion temporelle de la simultanéité.

Cette dernière notion apparaît nettement dans les phénomènes tels que ceux d'attraction mutuelle de deux corps, car tous deux sont, l'un par rapport à l'autre, dans la double relation de cause et d'effet, puisque chacun d'eux occasionne à l'autre une accélération et en subit inversement une. Indépendamment de cette simultanéité directe, on en conçoit une indirecte, comme serait celle résultant de l'hypothèse de deux corps sans action mutuelle l'une sur l'autre, mais échangeant tous deux des accélérations avec un même troisième. Cet exemple est extrêmement simple, mais on conçoit sans peine l'extension illimitée des applications de ce principe des liaisons indirectes, qui fait rentrer dans un temps unique tous les phénomènes de notre univers, à supposer que les atomes n'aient pas tous une action directe sur la totalité des autres atomes.

Il résulte d'ailleurs de ces considérations que, s'il existait plusieurs séries de phénomènes absolument indépendantes l'une de l'autre, ces séries appartiendraient à des temps différents, de telle sorte qu'il n'y aurait ni simultanéité ni succession entre deux phénomènes appartenant à des séries distinctes [1]. On peut se demander à cette occasion si l'existence d'une intelligence omnisciente aurait pour résultat de ramener à l'unité tous ces temps indépendants sans elle. S'il s'agit du Dieu de M. Renouvier, Dieu à la pensée mobile et changeante, et par suite Dieu temporel, il n'y a pas de doute que sa pensée ne provoque cette réduction à l'unité; mais il en est autrement du Dieu de la théologie catholique, Dieu immuable qui connaît toutes les séries distinctes de phénomènes, mais les connaît comme essentiellement distinctes et sans les rattacher, comme celui de M. Renouvier, à une autre série, celle de ses propres états, puisque cette dernière et suprême série n'existe pas.

1. Au point de vue des phénomènes matériels, on peut aller plus loin que nous ne l'avons fait tout à l'heure, car des corps, même sans action les uns sur les autres, peuvent présenter, pourvu qu'ils soient en relation spatiale, des séries d'états dépendant les uns des autres et rentrer par suite dans un même temps.

Nous ne saurions nous dissimuler combien notre conception du temps contredit l'idée que nous nous en formons presque invinciblement, ni nier qu'elle donne un caractère illusoire à cette idée. Mais n'est-ce pas là un trait commun de toutes les théories sérieuses, lorsqu'elles cherchent à approfondir la nature intime de faits intéressant notre sensibilité? Quelles ne sont pas les révoltes du sens commun quand on nie qu'il y ait rien dans les corps qui ressemble de près ou de loin à nos sensations des couleurs ou que nos douleurs soient localisées dans les diverses parties de notre organisme? Plus grande encore, s'il est possible, est la répugnance de nos penchants instinctifs à admettre que nous ne connaissons réellement que nos propres états d'âme et que, par suite, le monde extérieur n'est qu'inféré, légitimement ou non. Eh bien, dans le cas présent, il nous semble que nous devons heurter d'une façon encore plus brutale ce qu'on pourrait appeler la constitution intime de notre vie psychique, car il n'est pas un de nos états de conscience qui ne s'encadre dans le temps et ne revête cette forme, selon nous, illusoire. S'il en est ainsi, les révoltes que nous sentons en nous-même n'ont rien qui puisse nous surprendre, car nous y sommes dès longtemps préparé par des révoltes analogues et désormais reconnues sans fondement rationnel.

Combien nous paraissent peu inquiétantes ces protestations de notre sensibilité auprès du calme et de l'harmonie que notre conception du temps nous procure à un autre point de vue. Accepter, avec le sens commun, la valeur réelle du temps, admettre qu'il y a une distinction essentielle entre le passé, le présent et le futur, de telle sorte que ce qui a été n'est pas et que ce qui sera n'est pas non plus, c'est véritablement accorder une valeur absolue au temps. Et alors, comment pouvons-nous dire que le temps n'est pas pour Dieu? Dire que, pour lui, le passé n'est pas le passé, que le futur n'est pas le futur, mais que tous deux sont le présent ou plutôt que tout est purement et simplement, n'est-ce pas affirmer, de la façon la plus nette qu'on puisse concevoir, le caractère illusoire du temps?

Poser la réalité du temps autrement que comme forme vaine de notre sensibilité et comme relation entre phénomènes conditionnés et affirmer en même temps que, pour Dieu, les choses ne deviennent pas successivement pour s'évanouir ensuite dans le passé, c'est, semble-t-il, énoncer la contradiction la plus flagrante qui fut jamais. C'est pour cela que M. Renouvier, qui dans sa droiture intellectuelle se refusa constamment à accepter deux propositions lui paraissant entraîner contradiction, en est venu à affirmer un Dieu temporel et, comme conséquence de cette première affirmation et de la con-

tradiction du nombre infini, le commencement de ce Dieu, commencement véritablement absolu et sans raison suffisante ou mieux sans raison d'aucune sorte.

Certes, ce n'est pas payer trop cher la délivrance de tels labyrinthes rationnels que de sacrifier les aveugles suggestions de notre sensibilité ; dédaigner cette faculté inférieure qui ne saurait fournir que des signes à interpréter et s'attacher invinciblement aux idées claires, quand il s'agit d'arriver au vrai, est la règle de conduite que nous avons conservée comme le résultat essentiel de notre éducation cartésienne et malebranchiste : c'est elle qui nous a conduit à formuler l'hypothèse que nous venons d'exposer.

II

Si le temps se réduit en réalité à la relation de cause occasionnelle à effet, il ne semble pas qu'il puisse donner lieu à une mesure, la seule chose qu'on puisse faire dans une série de phénomènes enchaînés par cette unique relation étant de compter ces phénomènes. Or cette simple opération se heurte en outre à deux inconvénients, le premier consistant dans la difficulté de la réaliser, même sous une forme purement proportionnelle, et le second dans le fait que, si l'on considère deux séries différentes, mais reliées entre elles de façon à présenter le phénomène de simultanéité, précédemment étudié, les nombres ne semblent point devoir être proportionnels entre eux pour les diverses périodes correspondantes.

Si nous considérons les phénomènes matériels, que la physique tend à ramener tous à ceux de mouvement, on peut admettre qu'à deux déplacements égaux répondent des nombres de phénomènes égaux, et que, par suite, ces nombres sont proportionnels aux chemins parcourus par le mobile considéré [1]; mais la plus complète incohérence apparaît entre les diverses séries de mouvements, puisque, si l'on considère deux déplacements égaux d'un mobile, les déplacements simultanés des autres mobiles ne sont presque jamais égaux entre eux. On sait par quel artifice on a prétendu éluder cette difficulté, en disant que deux temps sont égaux lorsqu'ils répondent

1. On nous objectera peut-être qu'on n'a pas le droit de parler du nombre des phénomènes dans un déplacement *continu*. Nous en sommes pleinement persuadé ; aussi refusons-nous, avec M. Renouvier (*Critique philosophique*, 1876 et 1877, *Les labyrinthes de la métaphysique*), d'admettre la réalité du continu. Ceux qui ne veulent pas le suivre sur ce terrain sont logiquement obligés d'accepter les nombres infinis avec toutes leurs contradictions et ne peuvent formuler l'objection en question.

à des espaces égaux parcourus par des mobiles *placés dans des circon tances identiques*; mais comme l'ont fort bien montré et M. Delbœuf M. Calinon[1], cette définition repose sur un cercle vicieux, car l'ident des circonstances ne peut être établie qu'en s'appuyant sur les lois la mécanique, et, comme ces lois supposent la mesure du temps cercle est inévitable. Il suit de là que les conceptions ordinaires temps se heurtent, aussi bien que la nôtre, à d'inextricables difficult avec cette différence toutefois, toute à notre avantage, que nous ni qu'il puisse y avoir, à proprement parler, une mesure du temp Si d'ailleurs nous nous adressions aux phénomènes psychiques, n rencontrerions ce lieu commun littéraire, d'une si profonde vér que nos états de conscience se succèdent de la façon la plus irré lière.

Il n'en reste pas moins vrai que l'on désigne sous cette express de mesure du temps une opération de la plus grande importa pour la vie pratique et pour la science, ce qui nous oblige à l'ex quer. La vie psychique offre les plus frappantes contradicti entre ce qu'on pourrait considérer comme les nombres d'états conscience de deux hommes pendant les mêmes temps, ces no bres ne paraissant aucunement proportionnels entre eux. Mais, milieu de ce chaos, les phénomènes inférieurs, qui se rattach d'une façon plus intime à la vie corporelle, présentent certai divisions d'une uniformité remarquable. La double alternative la veille et du sommeil partage notre existence en périodes sin lièrement analogues : si ces périodes présentent d'énormes di rences au point de vue de nos états psychiques supérieurs, e comprennent toutes une série de faits semblables dans lesqu

1. *Essai de logique scientifique. — Essai critique sur la mécanique.*

2. Les partisans de la véritable mesure du temps peuvent objecter que, si le ce vicieux existe réellement pour qui affirme être certain d'avoir réalisé des circ stances identiques, il n'en serait pas de même pour celui qui ne procéde qu'hypothétiquement. Admettant que le temps se divise en parties égales, il une hypothèse sur cette division, puis constate les lois mécaniques qui y rép dent, et vérifie ensuite que les divers cas d'identité de circonstances mécanic établis d'après ces lois fournissent tous des partages du temps concordants en eux. Il arrive ainsi à un système hypothétique *vérifié*. Mais cela suppose l'e tence de temps égaux, ce que tous les relativistes doivent nier; étant donné effet, que l'accélération proportionnelle de toutes les vitesses de l'univers pourrait être reconnue à aucun caractère, il n'existe aucun moyen d'éta l'égalité de deux temps différents, puisqu'on peut supposer, dans l'hypoth du temps absolu, que cette variation proportionnelle s'est produite réellem La géométrie ne tombe pas sous cette critique, car si rien ne s'oppose plus à cette variabilité proportionnelle, l'égalité de deux longueurs peut t jours s'établir par la superposition, quelques variations qu'on les supp éprouver simultanément.

s'encadrent les autres. C'est ainsi que les repas viennent couper régulièrement la veille et que nous pouvons exécuter des travaux analogues dans les périodes correspondantes de deux jours différents. De tous ces faits, qui prêteraient à des développements étendus, résulte que nous sommes portés à former des groupes de ces états à peu près réguliers et à les dire égaux entre eux; puis, les mouvements du soleil, qui président à ces phénomènes fondamentaux de notre existence, nous fournissent un moyen d'opérer une division en parties égales aussi petites qu'on veut. Toutefois, entré dans cette voie, on cherche à systématiser tout l'ensemble des faits matériels, lesquels semblent se prêter mieux à cette systématisation, et l'on voit que pour arriver à des lois simples, régissant ces faits, il est nécessaire de rectifier quelque peu cette division faite au moyen des mouvements solaires et de s'appuyer sur les mouvements des étoiles fixes. Cette possibilité de trouver ainsi un mouvement qui, pris pour mesure du temps, jouit, à l'exclusion de tout mouvement non concordant avec lui, de la propriété de conduire à des lois simples pour les mouvements des corps serait en vain invoquée par les partisans du temps absolu comme une preuve que ce temps existe réellement, car on peut affirmer *à priori* que, si ces lois existent, elles répondent forcément à un système particulier de mesure du temps. Cette affirmation ne dépendant aucunement du caractère relatif ou absolu du temps, sa vérification expérimentale ne comporte aucune conclusion au sujet de ce caractère.

Nous voyons ainsi comment se résolvent toutes les difficultés que nous avions vues s'élever devant nous et comment nous arrivons à mesurer le temps sans plus de difficulté que dans aucun autre système. Mais il nous semble que le nôtre a l'avantage de dissiper bien des nuages, pour ne pas dire plus, en réduisant cette mesure à sa vraie signification. Le temps n'étant qu'une forme de notre sensibilité, qui revêt d'une apparence toute subjective la simple relation de cause occasionnelle à effet, il ne peut être question de le mesurer, au sens propre du terme, mais seulement de compter une série de phénomènes; comme d'ailleurs il existe un nombre prodigieux de séries de ce genre dépendant les unes des autres, d'où naît la notion de simultanéité, on se heurte à la difficulté que deux séries différentes ne fournissent pas des nombres proportionnels pour la mesure des diverses périodes. Mais le monde matériel obéit à des lois simples si l'on adopte un certain mouvement-unité, et cette adoption amène, sinon une régularité complète, dans les phénomènes psychiques, du moins un ordre relatif s'appliquant à ceux de ces phénomènes qui forment comme la base de notre vie. C'est là plus qu'on n'était en

droit d'espérer, et ce que ce résultat offre d'imparfait n'a rien puisse nous surprendre.

Notons, en terminant, que cette théorie de la mesure du te peut être adoptée indépendamment de notre hypothèse sur la v table nature de celui-ci. C'est ainsi que, avant d'avoir conçu c dernière, nous avions indiqué incidemment ladite théorie en diant la thèse magistrale de M. Bergson sur les *données immédi de la conscience*[1].

GEORGES LECHALAS.

1. *Annales de philosophie chrétienne*, septembre 1890.

REVUE GÉNÉRALE

LE MOUVEMENT NÉO-THOMISTE

I. Le thomisme en Italie. — II. Le thomisme en Allemagne. — III. Le thomisme en Belgique, en Hollande, dans le Luxembourg, la Suisse, l'Espagne, le Portugal, l'Angleterre, l'Amérique. — IV. Le thomisme en France. — V. Les conséquences de la restauration thomiste.

Les Cartésiens et la plupart de leurs contemporains du XVII[e] siècle témoignèrent en la raison libérée de toute entrave et en la science, pour la première fois complètement sûre de sa voie, une confiance si grande qu'ils n'eurent en général que du dédain pour les études historiques et érudites [1], surtout pour celles dont l'objet était ce moyen âge qui, par ses défenseurs encore redoutables, usait de toutes les armes pour maintenir les esprits sous le joug de l'autorité philosophique et théologique. A peu près seul des hommes en qui notre époque voit des précurseurs, Leibniz estima que tout n'était pas à mépriser dans ce qu'on appelait la barbarie scolastique. Le XVIII[e] siècle, le siècle de l'Encyclopédie et des lumières, enrichit de ses propres découvertes le trésor scientifique que lui avait légué l'âge précédent. Alors aussi la guerre devint offensive contre les institutions religieuses et politiques qui avaient fait la force et la grandeur de l'Europe au moyen âge. Condillac même, en exposant les doctrines scolastiques, est d'une sévérité qui l'empêche d'y retrouver ce que la philosophie antique y a laissé de vie et de puissance, ce que la philosophie moderne y a puisé de précision dans l'analyse, comme de ténacité et de prudence dans les recherches méthodiques.

1. Je me propose de faire les années prochaines une revue de tous les travaux qui porteront sur la scolastique et le néo-thomisme. Pour cette première revue, qui porte sur un grand nombre d'années, je ferai un choix, dans l'impossibilité de tout analyser, pour mettre en relief ce qui caractérise le double mouvement dont je voudrais donner une idée exacte aux lecteurs de la *Revue philosophique*. Je recevrai avec grand plaisir, de la France et de l'étranger, toutes les indications qui me permettront d'être plus complet et de faire œuvre plus utile.

C'est cependant ce siècle d'esprit si peu scolastique qui nou ramenés à l'étude impartiale du moyen âge. Et c'est grâce à une thé d'origine cartésienne que l'histoire lui est apparue comme une n féconde en résultats qui ne sont pas à dédaigner pour l'accroissem du savoir positif. Croire avec Descartes et Pascal, avec Perrault et Motte, Fontenelle et Terrasson, que l'homme augmente, à travers âges, sa capacité intellectuelle, morale, esthétique, voire même ph que, n'est-ce pas implicitement reconnaître, sinon affirmer, que tc époque, toute génération même a accru l'héritage qui lui vient passé et, partant, peut devenir un des chaînons indicateurs de pro futurs?

En Sorbonne, Turgot célèbre les avantages qu'a valus à la soc l'avènement du christianisme. Dans la rue Servandoni, où il se ca pendant la Terreur, Condorcet, peu suspect de partialité pour t ce qui touche au christianisme, rend pleine justice aux scolastiqu

Puis de Gérando, éclectique comme Leibniz, partisan de la doct de la perfectibilité comme Condorcet, ne se borne plus à rendre jus aux scolastiques : il relève et discute les assertions aussi inexactes dédaigneuses de Condillac. Daunou, dans les articles de la *Biograp universelle*, comme dans l'*Histoire littéraire*, écrit avec une impar lité qui surprend chez un disciple du XVIII[e] siècle, une histoire d scolastique au XII[e] et au XIII[e] siècle.

Les adversaires de la philosophie du XVIII[e] siècle ne s'en tinrent pa l'impartialité, ils manifestèrent pour le moyen âge tout entier l'ad ration la plus vive. Les poètes, les romanciers, les artistes célébrai les abbayes, les cathédrales aux peintures naïves, aux sculptures g cieuses, terribles ou grotesques. Les philosophes se cherchèrent devanciers parmi les scolastiques : Roscelin était comparé à Locke à Condillac; Abélard, à Descartes. On étudia quelquefois la scolastiq comme toute l'histoire de la philosophie, avec la préoccupation t marquée de montrer que les recherches des penseurs devaient abou à un spiritualisme éclectique. On tint trop peu de compte aussi emprunts directs ou indirects que le moyen âge a faits à l'antiqu grecque et latine. Toutefois de nombreux et importants travaux [2] pa

1. Condorcet, *Esquisse des progrès de l'esprit humain*, 7[me] époque. — « La s lastique ne conduisait pas à la découverte de la vérité... mais elle aiguisait esprits : et ce goût des distinctions subtiles, cette nécessité de diviser s cesse les idées, d'en saisir les nuances fugitives, de les représenter par des m nouveaux, tout cet appareil employé pour embarrasser un ennemi dans la pute, ou pour échapper à ses pièges, fut la première origine de cette anal philosophique qui a été depuis la source féconde de nos progrès. »

2. Rappelons les plus importants : Rousselot, *Études sur la philosophie France dans le moyen âge*, 3 vol.; Saint-René Taillandier, *Scot Érigène et la P losophie scolastique*; A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine traductions latines d'Aristote*; Ch. Thurot, *De l'organisation de l'enseignem dans l'Université de Paris au moyen âge*; Olleris, *Œuvres de Gerbert*; Cou *Introduction aux œuvres inédites d'Abélard* et *Œuvres d'Abélard*; Micha *G. de Champeaux*; Ch. de Rémusat, *Anselme de Cantorbéry*, 1 vol., *Abéla*

rent alors, dont les résultats ont été utilisés dans l'*Histoire de la philosophie scolastique* de M. Hauréau et dans la *Geschichte der Logik im Abendlande* de Carl Prantl [1].

Nous voudrions donner une idée des travaux qu'a suscités la restauration du thomisme dans le monde catholique et en faire ressortir l'importance sociale et philosophique; puis montrer quel service peuvent rendre, à ce double point de vue, les recherches des érudits qui, dans tous les domaines, ont voulu faire l'histoire impartiale des idées au moyen âge.

I

On pourrait s'étonner que l'Église catholique n'ait pas plus tôt restauré le thomisme. La Réforme avait fait voir combien la Renaissance a été nuisible au catholicisme; la Révolution française montra que les philosophies modernes, même les plus religieuses, pouvaient deve nir pour lui un danger. Dans la réaction politique, religieuse et philosophique qui commença dès la fin du siècle, on rendit responsables des excès de la Révolution, non seulement d'Holbach, Helvétius et Diderot, mais Voltaire, Rousseau et Montesquieu. Condillac et Locke, que Rome opposait encore à Lamennais vers 1833, furent rapprochés des matérialistes et des athées. Descartes fut vivement attaqué, même par Royer-Collard; Bacon fut traité comme on sait par Joseph de Maistre; Bossuet lui-même en vint à être considéré comme le précurseur de Voltaire et des révolutionnaires. D'un autre côté on n'avait jamais, dans l'Église, complètement abandonné la scolastique, ni surtout saint Thomas. Aussi l'Encyclique *Æterni Patris* qui recommandait, en 1879, le thomisme comme la meilleure philosophie pour le catholicisme, fut-elle accueillie avec faveur.

D'autres Encycliques sur la liberté, sur les devoirs des citoyens, sur ceux des patrons et des ouvriers, etc., indiquèrent les directions diverses et relativement nouvelles dans lesquelles Léon XIII voulait engager l'Église. Par ses ordres et à ses frais a été entreprise une édition complète des œuvres de saint Thomas, dont cinq volumes ont déjà paru. Les trois premiers contiennent les commentaires sur l'Organon, la Physique, les écrits *de Cœlo et Mundo, de Generatione et Corruptione*,

2 vol.; Ravaisson, *Mémoire sur la philosophie d'Aristote chez les Arabes*; Munck, *Mélanges de philosophie juive et arabe*; Renan, *Averroès* et *l'Averroïsme*; Ad. Franck, Ch. Jourdain, *La philosophie de saint Thomas d'Aquin*; Emile Charles, *Roger Bacon*; Waddington, *Mémoire sur l'autorité d'Aristote au moyen âge*; etc., etc.

1. On est loin de connaitre l'œuvre de M. Hauréau, quand on a lu l'*Histoire de la philosophie scolastique*. Des documents, d'une importance considérable, ont été publiés, signalés ou utilisés par lui dans les *Singularités historiques et littéraires*, dans le *Journal des savants*, dans les *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, etc., etc.

les *Meteorologica*. On regrette de n'y pas trouver, comme dans d'autres éditions, les deux versions latines (*nova* et *antiqua*). Le texte de saint Thomas a été publié et expliqué avec grand soin; il nous permet de mieux comprendre celui d'Aristote ; mais on souhaiterait souvent que l'éditeur se fût aussi occupé du texte grec. Après ces trois premiers volumes, le quatrième et le cinquième, au lieu des Commentaires sur le *de Anima*, et la *Métaphysique*, qui sont cependant les plus importants pour la connaissance du thomisme, contiennent la première partie de la Somme de théologie. Les éditeurs ont malheureusement négligé de consulter les manuscrits, surtout ceux qui se trouvent en France et qui leur auraient fourni le moyen de constituer un texte beaucoup meilleur.

La *Gregoriana*, école supérieure de théologie et de philosophie, comptait, en 1890, 781 étudiants dont 237 Italiens, 139 Français, 130 Allemands, 83 Américains, 49 Anglais, 29 Suisses et 29 Polonais. Ces jeunes gens, instruits sous les yeux du Pape et par des maîtres qu'il a choisis, retournent ensuite dans leurs pays respectifs travailler à la rénovation des études scolastiques et surtout du thomisme. Deux de leurs professeurs, Feretti et Schiffini, ont donné l'un des *Institutiones* de philosophie morale, l'autre des Principes de philosophie selon saint Thomas qui, écrits en latin, se sont répandus dans tous les pays catholiques. La *Civilta cattolica* à Rome, la *Scienza italiana* [1] à Bologne, fondue en 1891 dans la *Scuola cattolica* de Milan, surtout le *Divus Thomas* [2], à Plaisance, propagent les idées nouvelles. Dans ce dernier, outre les articles théologiques, on trouve un travail d'Évangelista sur les principes fondamentaux de la doctrine de saint Bonaventure, qui, sur les points essentiels, est en accord avec saint Thomas, mais s'en écarte dans le développement, spécialement sur la création, le principe d'individuation, la communication des êtres spirituels et corporels, les rapports de l'âme et du corps. Tornatores y examine la quatrième voie de saint Thomas pour démontrer l'existence de Dieu, puis sa définition et sa division des rapports. De Groot y donne des articles intéressantes sur la philosophie de saint Thomas et l'autorité d'Aristote [3].

Les livres publiés sont relativement peu nombreux; leur petit nombre même montre l'importance du mouvement scientifique et le peu d'influence qu'exerce en Italie la papauté. Cependant ils vont dans les directions diverses où s'est engagé le thomisme. Les uns sont destinés à faire connaître la philosophie chrétienne : ainsi à Quaracchi (près

1. *Periodico di Filosofia, Medicina e Scienze naturali*, Bologna. En 1889, Liverani y combat Angelici, le positiviste qui avait attaqué la philosophie scolastique; Martani y donne les glanures d'une thèse thomiste; Venturi y signale un discours de Delpino qui combat Hæckel.

2. *Commentarium inserviens academiis et lycæis scholasticam sectantibus, Placentiæ.*

3. Cf. notre § V.

Florence) on édite les œuvres de saint Bonaventure; à Brescia, Egger, directeur du séminaire, compose, à l'usage des candidats en théologie, des *Propœdeutica philosophica-theologica* qui portent sur la logique, la noétique, l'ontologie, la théodicée, la psychologie et la cosmologie; à Pérouse, Santi expose, à la lumière de la scolastique, l'objet de la philosophie; Battaglini et Lorenzelli donnent des *Institutiones philosophicæ*. D'autres introduisent les résultats scientifiques dans le thomisme : Liverani essaye de fonder la physique moderne sur les principes de la scolastique; Scarpati écrit une Anthropologie sous forme syllogistique; Gaudenzi étudie l'atomisme; Prisco traite de l'État selon le droit et selon l'enseignement de Léon XIII; Marinis, selon saint Thomas, Dante et Machiavel. Rivalta s'occupe de la rénovation de la jurisprudence par la scolastique; Valensise, de l'esthétique. Quelques ouvrages sont plus spécialement consacrés à la polémique : Prisco considère la Métaphysique de saint Thomas en soi et d'après son opposition à toutes les spéculations monistiques; Venturella juge, d'après les principes de saint Thomas, la philosophie sicilienne de la seconde moitié du XVIIIe siècle; Ermondi, à propos de la mémoire pour laquelle il accepte la théorie scolastique, combat les doctrines mécanistes (Descartes, Hartley, Bonnet) et physiologiques (Malebranche, Bossuet, Spinoza, Cuvier, Taine), enfin celles de Locke et de Scot [1].

Mais les deux faits les plus importants au point de vue qui nous occupe, sont la condamnation de Rosmini et la conversion d'Ausonio Franchi. 40 propositions de Rosmini, extraites de la *Teosofia* publiée après sa mort, mais déjà en germe (*in germine*) dans ses ouvrages, ont été condamnées par le décret du 14 décembre 1887. Cette condamnation a soulevé une vive polémique. On a voulu opposer Pie IX et Léon XIII; on a cherché la main des Jésuites. Dans les diocèses de Milan, de Turin, de Verceil, l'émotion a été si vive parmi les catholiques, que Léon XIII a dû adresser aux évêques une Encyclique pour expliquer que la condamnation n'atteignait ni la personne de Rosmini, ni son *Istituto della carita* [2].

C'est l'ontologisme et une doctrine par quelques points hégélienne qui a été condamnée avec Rosmini. C'est au kantisme qu'a renoncé Ausonio Franchi. Disciple du thomiste Magnasco et partisan de l'unité italienne, il se fit criticiste et exposa sa doctrine dans *Le scuole italiane* (1852), *La religione del secolo XIX* (1853), dans la Revue hebdomadaire, *La ragione* (1854), enfin dans *Il razionalismo del popolo* (1856). Nommé par Mamiani professeur pour l'histoire de la philosophie

1. Notons quelques livres qui montrent la persistance de l'influence exercée en Italie par les théories de Cabanis et de D. de Tracy : Olivieri écrit un *Traité d'idéologie* (*de Ideologia*); Capellazzi, une *Étude de psychologie et d'idéologie sur les éléments de la pensée*; Forcisi, des *Prolégomènes à la solution des problèmes idéologiques*. Tous d'ailleurs se réclament de saint Thomas.

2. Tous les journaux catholiques ont commenté et justifié la condamnation de Rosmini. Cf. surtout *Philosophisches Jahrbuch*, Bd II, h. 1.

à Padoue, il publia successivement des Lettres à Mameli, *Su la teorica del giudizio* (1871), et *Saggi di critica e polemica quæstioni filosofiche* (1872). Sa conversion a été marquée par l'*Ultima critica*, dont l'apparition a été signalée avec éloge par les journaux catholiques de France et d'Allemagne. Personne, pas même les éclectiques, n'a critiqué plus vivement le Kantisme [1].

Il n'est pas plus indulgent pour les doctrines modernes, pour le positivisme ou pour l'évolutionnisme, « qui sert excellemment à masquer au vulgaire la honte du matérialisme », pour la science « infernale qui a atteint finalement le sommet de l'indépendance, de la liberté, de la raison, de l'autonomie absolue avec les trois découvertes qui sont venues réformer, *ab imis fundamentis*, toute la métaphysique, la cosmologie et l'anthropologie : Dieu est un mythe, le monde est un songe, l'homme est une brute! » Jamais, depuis La Harpe qui reprochait si durement aux autres les doctrines qu'il avait voulu lui-même faire triompher, néophyte n'a été plus sévère pour ses amis ou ses adversaires! Et cependant A. Franchi souhaite une alliance, « qui ne serait pas moins utile aux progrès de la science qu'au développement de la foi ». Y arrivera-t-il en traitant ainsi ceux qu'il veut ramener dans une voie meilleure [2]?

II

C'est surtout dans l'Allemagne du Sud et dans les provinces rhénanes qu'on peut bien constater l'influence exercée par la bulle *Æterni Patris*. La tendance à revenir au thomisme, à rétablir l'unité catholique, en philosophie comme en théologie, s'est manifestée dans les Revues qui existaient antérieurement, mais surtout dans des organes nouveaux qui se sont attachés à justifier et à développer dans toutes les

1. « Tandis qu'il ne vise qu'à démolir les preuves (de l'existence de Dieu) pour affermir la thèse, il aboutit à déraciner le tout ensemble; il détruit son œuvre de ses propres mains... Il croyait avoir trouvé dans sa critique le seul moyen de déraciner complètement le matérialisme, le fatalisme, l'athéisme, l'incrédulité, et enfin l'idéalisme et le scepticisme... Il n'a pas même soupçonné qu'en détruisant toute la métaphysique du théisme et du spiritualisme, sa critique... n'enfanterait qu'une tourbe d'athées et de matérialistes, d'incrédules et de sceptiques, non seulement parmi les esprits cultivés, mais surtout parmi les jeunes gens et les jeunes filles élèves de toutes nos écoles... Ainsi le criticisme n'a pu que ranimer et fortifier les mauvaises plantes qu'il se proposait d'extirper... Et Kant, s'il avait pu voir... les nouvelles et pires formes de matérialisme, de fatalisme, d'athéisme, d'incrédulité... se serait peut-être écrié le premier, plein de remords : quelle sinistre tromperie que la Critique de la raison pure!... C'est le criticisme qui, plus que tout autre système, a contribué... à jeter la philosophie dans les abîmes du panthéisme germanique, puis du positivisme français, jusqu'à ce monstre du pessimisme de Schopenhauer et de Hartmann, monument de la désespérance et de l'imbécillité sénile du XIX[e] siècle... »

2. Nos citations sont extraites des *Annales de la philosophie chrétienne*, sept. et oct. 1889.

directions les doctrines de saint Thomas. A Tubingue, la *Theologische Quartalschrift* soutient que seuls les scolastiques peuvent fournir la solution des questions auxquelles veulent répondre les idéalistes et les réalistes [1]. A Munster, la *Natur und Offenbarung* consacre de nombreux articles au darwinisme et à l'hypnotisme : s'il fallait choisir, dit Gutberlet, entre la théorie qui fait descendre l'homme des animaux et celle qui ferait venir les animaux de l'homme, il faudrait sans hésitation prendre la dernière. De même Pohle combat l'hypothèse de la pluralité des mondes habités. Dans le *Katholik* de Mayence, on expose la doctrine du Cosmos chez Nicolas de Cus. Pohle signale le discours où Virchow se met en opposition avec le darwinisme; Baumer traite des erreurs de Rosmini; Stöckl examine les rapports de la conception matérialiste du monde avec la morale et le droit. C'est en se rattachant à saint Thomas que Schneid résout le problème de la liberté humaine; c'est par les doctrines catholiques que Glossner combat diverses théories sur l'origine de l'âme.

A Inspruck paraît la *Zeitschrift für Katholische Theologie*. A Munich, les *Historisch-politische Blätter für das Katholische Deutschland* soutiennent que la scolastique fournit non seulement des principes philosophiques d'une certitude inébranlable, mais encore un point de vue excellent pour qui veut étudier dans son ensemble l'histoire de l'humanité. Contre Paulsen elles défendent la morale chrétienne.

C'est à Fribourg que sont éditées les *Stimmen aus Maria-Laach, katholische Blätter*. La morale bouddhiste, en raison même du succès qu'elle semble obtenir, est vivement critiquée et on conteste qu'il y ait 500 ou 600 millions de bouddhistes [2]. L'hypnotisme et le darwinisme sont l'objet d'un minutieux examen : Dressel fait, du point de vue de la chimie, des objections au dernier. La morale indépendante est jugée d'après l'Encyclique de Léon XIII sur la liberté humaine. De même, c'est de la récente Encyclique sur les rapports du capital et du travail que s'inspire Lehmkul pour montrer que le pape a formulé les principes toujours professés et défendus par l'Église, comme Pesch pour combattre le socialisme de Karl Marx. Marx, dit ce dernier, n'a pas tenu compte de la concurrence; il a exagéré l'importance du travail dans la production de la richesse; il a donné de la valeur une théorie pratiquement impossible et en contradiction avec les faits comme avec la logique.

Parmi les nouvelles Revues, il faut citer les *Saint-Thomasblätter*, le *Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie*, mais surtout le *Philosophisches Jahrbuch*.

Les *Saint-Thomasblätter* ont été fondées à Ratisbonne en 1888 par Ceslaus Maria Schneider. Elles donnent une adhésion sans réserve à l'Encyclique de 1879; elles se proposent d'appliquer les principes tho-

1. *Article de Isenkrahe* (1888).
2. *Art. de Pesch*, 1887.

mistes à la vie pratique comme aux questions spéculatives, physiques et historiques, en essayant avant tout de les présenter sous une forme populaire. C'est en 1887 qu'a paru, à Paderborn et à Munster, le *Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie*, sous la direction du docteur Ernst Commer. Il faut, disait Schneider, prendre Thomas tout entier ou ne rien en prendre (*Thomas muss ganz genommen werden oder nichts von ihm*. Bd I., h 1). Une lettre écrite par le secrétaire du cardinal Zigliara semble bien indiquer d'ailleurs qu'il s'agit moins de la méthode de saint Thomas que de l'ensemble de sa doctrine [1].

Les articles publiés dans cette Revue rentrent dans diverses catégories. Les uns ont pour objet direct saint Thomas et les questions principales qu'il a soulevées : tels sont ceux de Glossner sur le principe de l'individuation, de Schneider sur les fondements de la distinction du naturel et du surnaturel, de Brockhoff sur la doctrine de la connaissance de Dieu, d'Otten sur les passions. Parmi les preuves de l'unité de l'âme, dit Pfeiffer, saint Thomas cite celle-ci, à savoir que l'activité spirituelle est diminuée si l'activité sensible est augmentée, ce qui ne serait pas possible si les deux formes d'activité ne venaient pas d'une force psychique unique. Ainsi, dit-il, la loi de l'équivalence des forces a sa valeur en psychologie et en mystique comme en physique. Aussi, appuyé sur saint Thomas et sur sainte Thérèse, Pfeiffer affirme que l'extase arrête ou tout au moins diminue les fonctions naturelles. C'est d'après saint Thomas que Feldner détermine les rapports de l'essence à l'existence, que Schneider expose les principes de la théologie morale. C'est pour défendre les thomistes ou pour faire connaitre leurs travaux que Glossner écrit plusieurs articles sur les tendances et les directions apologétiques. C'est encore pour soutenir une théorie d'Aristote, acceptée par saint Thomas, que Glossner traite très sévèrement Dubois-Reymond jugeant la théorie d'Aristote et de Gœthe sur les couleurs.

Certains articles sont consacrés aux philosophies religieuses des différents peuples. Ainsi Schell traite de la philosophie mystique du Bouddhisme et de la doctrine Tao du Lao-Tsé, en supposant une liaison entre l'idée trinitaire du Dieu du Lao-Tsé et la révélation de l'Ancien Testament.

Il y a dans ce recueil une place réservée à la philosophie et à la science modernes. On maintient, contre l'une et contre l'autre, les conclusions thomistes. Ainsi Gutberlet (Téléologie et Darwinisme) soutient que, sans la cause finale, on ne saurait expliquer le monde orga-

1. « *Summus Pontifex in commendando D. Thomæ studio, non solum methodum aut imitationem quamdam in indaganda veritate intellexerit sed etiam et præcipue doctrinam, ita claruit ex Encyclia Aeterni Patris, ac amplissime confirmatur ex Litteris 17 Octobris 1879 ad Eminentissimum cardinalem De Luca, ex motu proprio 18 Januarii 1880, ex Brevi 4. Augusti 1880, ex Epistola ad Archiepiscopos et episcopos de re dubium quodquam existere posse, et omni procul hæsitatione ille apud nos a votis Leonis XIII haberetur deflexus qui contrarium tueri quocumque tandem modo contenderet.* »

nisé. Examinant, d'après la logique et les faits, la théorie de la descendance, il croit que les découvertes récentes ne la confirment nullement. Pour Schneider (Principe de vie et matérialisme) on ne saurait confondre le principe vital et la matière. C'est ainsi encore que Glossner traite de la philosophie du christianisme et de l'avenir : la philosophie, dit-il, doit avant tout se rattacher à la révélation et à la théologie; car ainsi seulement elle peut faire des progrès. Elle doit se garder de vouloir s'émanciper faussement de la croyance et se rattacher de nouveau à la philosophie chrétienne de saint Thomas. Otten a soin de comparer les théories sur la sensibilité de Beneke, de Nahlowsky, de Hagemann à celles de saint Thomas : la doctrine scolastique des passions concupiscibles et irascibles se distingue, dit-il, par la profondeur des concepts et une unité qui pénètre tout (*alles durchdringende*). Dans une série d'articles, Grupp fait l'histoire du conflit entre la croyance et la pensée, comme des essais tentés pour le résoudre : c'est dans le mouvement plus païen que chrétien de la Renaissance qu'il en trouve les premiers germes. Juste Lipse et Gassendi cherchent en vain à unir le Stoïcisme et l'Épicurisme au christianisme; Galilée et Giordano Bruno accordent une place plus grande aux recherches naturelles; Bacon sépare le naturel du surnaturel, l'œuvre de Dieu ou la nature, de la parole de Dieu ou de la Bible, et cherche, non sans succès, à aplanir, à arranger le différend, tandis que les Français se précipitent dans le scepticisme avec Montaigne, Charron, le Vayer, Pascal, Huet et Descartes, qui a fait du doute une méthode. De même Glossner étudie, dans Nicolas de Cuza et Marius Nizolius, des précurseurs de la philosophie moderne. En dépit de l'opposition qu'on peut trouver à première vue entre le théosophe et l'empiriste, l'un et l'autre ont cherché à remplacer la philosophie scolastique par une science nouvelle et plus intelligible : Nicolas met une fausse intuition à la place de la connaissance de Dieu obtenue chez les scolastiques par l'abstraction, tandis que Nizolius cherche dans la perception sensible, comme dans la seule chose qu'on puisse connaître par intuition, toute vérité et toute certitude. Seule, dit Glossner, la philosophie péripatético-scolastique prend un milieu satisfaisant entre l'ontologisme théosophique et l'empirisme matérialiste.

Quand les rédacteurs du *Jahrbuch* abordent les autres scolastiques, c'est presque toujours pour les comparer avec saint Thomas et non pour les étudier en eux-mêmes : ainsi Schmid, traitant de la doctrine philosophique de la différence (*distinctio*), rapporte les controverses entre la distinction formelle des scotistes et la distinction virtuelle des thomistes.

Depuis plusieurs années la *Görres-Gesellschaft* avait conçu le projet de fonder des *Annales philosophiques* rédigées d'après les indications contenues dans l'Encyclique *Æterni Patris*. Le programme, esquissé par l'évêque de Mayence, fut approuvé par la commission directrice, puis par l'assemblée générale tenue à Mayence le 5 octobre 1887. Le nouveau journal devait servir de lien littéraire (*litterarischer Vereini-*

gungspunkt) à ceux qui sont, dans leurs études et leurs travaux losophiques, conduits par cette conviction que, entre la révéla conservée par l'Église et les résultats de la science positive, il ne jamais y avoir contradiction, mais que plutôt la croyance et la sci se suivent et s'éclairent réciproquement. Les collaborateurs du *Ph sophisches Jahrbuch*, en fidèles disciples de Léon XIII, doivent m tenir fermement les grandes vérités que les écoles chrétiennes passé, jointes aux maîtres grecs, ont données à la connaissance sc tifique. Mais outre les antiques problèmes de la philosophie, ils aussi devant les yeux ceux que les nouveaux progrès des sciences soulevés, afin de traiter les uns et les autres sous une forme qui rép aux besoins du temps présent. Sans altérer le caractère spécifiqu la philosophie en la ramenant à des recherches théologiques et faire directement une place à une tendance apologétique, le *Phil phisches Jahrbuch* doit, en combattant les erreurs philosophiq s'occuper aussi des objections qui, sorties de ces erreurs, se sont vées contre la croyance chrétienne. Les articles, strictement scie fiques pour la forme, seront autant que possible intelligibles pour t les lecteurs qui ont reçu une éducation littéraire (*akademisch ge deten*).

Les collaborateurs sont des professeurs, des prêtres, des jésui des franciscains, des dominicains. Un grand nombre d'entre eux r dent en Bavière et dans la Prusse rhénane; mais il y en a de pres toutes les parties de l'Allemagne, de l'Autriche et de la Hongrie, de Suisse, de l'Italie et même de l'Amérique. Pour régénérer la philo phie, les fondateurs comptent surtout sur les anciens ordres religie bénédictins, dominicains, jésuites, sur des hommes qui rappeller les Raban Maur, les Thomas d'Aquin, les Suarez.

La Revue publiée par Gutberlet et Pohle, professeurs à l'école phi sophico-théologique de Fulda, parut en 1888. Gutberlet indiqua le qu'elle poursuivait dans un premier article qui définissait la tâche la philosophie chrétienne au temps présent. Sans doute, disait-il, n nous attachons à saint Thomas, parce que c'est avec lui que la phil phie chrétienne a acquis son plus brillant développement; mais n ne nous interdisons nullement d'améliorer, de compléter et même contredire l'Ange de l'École, quand ses principes ne seront pas accord complet avec la vérité. Contre les adversaires du thomism soutenait que leur philosophie ne manquerait ni de liberté, ni d'i pendance. Leur devise, dit-il, sera : *In dubiis libertas, in necess unitas, in omnibus caritas.*

La tâche était fort complexe. On devait mettre en lumière les trines de saint Thomas, et pour cela les comparer avec les œuvres d philosophie grecque, surtout avec celles d'Aristote, améliorées p critique moderne, puis avec celles des Pères de l'Église et des é vains chrétiens, antérieurs ou postérieurs à saint Thomas. Il fallait naître tous les ouvrages philosophiques qui paraissent dans les d

mondes pour signaler aux catholiques ceux qu'il peut leur être utile de consulter, pour les mettre en garde contre ceux qui contiennent des doctrines contraires à la croyance chrétienne. Il fallait agir de même pour les Revues et les Journaux. On peut affirmer, après avoir parcouru les quatre volumes déjà parus, que le *Philosophisches Jahrbuch* n'a pas failli à sa tâche.

Un certain nombre d'articles sont consacrés à saint Thomas. Cathrein traite du droit des gens dans le droit romain, et chez saint Thomas; Kaufmann, de la théorie de la connaissance chez saint Thomas, et de son importance pour le temps présent; Kadéravek, de l'origine de nos concepts et spécialement de la théorie aristotélicienne et scolastique de l'abstraction. Gutberlet complète, par les données des sciences naturelles, les preuves thomistes de l'existence de Dieu et soutient qu'il ne faut pas les remplacer par une preuve unique, comme le souhaiterait Braig, mais les ajouter à cette preuve qui fait songer au *Monologium*. Anton Michel, sans nier l'influence de Maïmonide sur saint Thomas, s'applique à la circonscrire et à montrer que saint Thomas s'en est servi, quand il ne développe pas exclusivement des doctrines judaïques, comme des autres auteurs, pour approfondir les questions et préciser les solutions.

D'autres articles ont pour objet de résoudre, en faisant appel à saint Thomas et aux auteurs chrétiens, les questions que se pose notre société moderne. Tels sont par exemple ceux où Costa-Rossetti a exposé la doctrine de la philosophie chrétienne sur la société. Le but de la société constituée en État, dit-il, c'est, selon saint Thomas, le bien commun ou, comme le dit Suarez, c'est que les hommes vivent en paix et justice avec des biens suffisants. Et pour montrer que l'idée moderne de l'État, comparé à un grand organisme, n'a pas été étrangère à la philosophie chrétienne, il cite un curieux passage de l'auteur du *de Regimine principum*, où sont expliqués et rappelés les textes d'Aristote, de saint Augustin et de saint Paul qui impliquent cette comparaison. Puis il détermine l'origine de la société constituée en État : la philosophie chrétienne tient, en cette matière, un milieu excellent (*goldene Mitte*) entre deux extrêmes. Pour elle l'Etat n'est ni l'œuvre artificielle de la volonté humaine, comme l'a rêvé Rousseau, ni un produit immédiat de la nature au sens de Haller. Il a une origine médiatement naturelle. Naturelle, parce que l'humanité, tendant au bonheur, est invitée par la nature à vivre en société; médiatement naturelle, non seulement parce qu'elle suppose la famille qui est une société immédiatement naturelle, mais parce qu'il y a, dans la société politique, une place plus grande que dans la famille, pour les diverses formes de gouvernement et pour toutes les autres organisations de l'humanité. Pour saint Thomas, comme pour Suarez, l'Etat est *cœtus juris consensu et utilitatis communione sociatus*.

On sait quelles controverses a soulevées, depuis vingt ans, la constitution de nos programmes scolaires, combien de critiques ont été

adressées aux humanités ou à l'enseignement spécial, devenu récemment l'enseignement moderne. On sait aussi que, parmi les catholiques et surtout en France, une campagne vigoureuse avait été autrefois entreprise contre « la culture païenne ». Pohle a vu que la suppression du latin serait nuisible à une religion dans laquelle il tient tant de place, que des programmes qui favoriseraient les langues nationales et les sciences pourraient diminuer d'un côté l'union internationale des catholiques, de l'autre, propager des doctrines indifférentes ou hostiles. Aussi a-t-il pris énergiquement la défense des classiques païens, de la culture humaniste en général et analysé les causes de la guerre qu'on leur fait, de manière à montrer à ses coreligionnaires qu'il ont intérêt à le suivre.

A ce même point de vue, Braig traite de l'importance philosophique des livres scolaires et regrette qu'on sacrifie la culture pédagogique et philosophique aux critiques, aux commentaires, aux compilations. Kadéravek demande l'introduction, dans les facultés, de la philosophie péripatético-thomiste. La philosophie chrétienne, dit-il, est vraiment une science naturelle, la plus élevée de toutes, celle qui combat les erreurs contradictoires qu'ont répandues les systèmes antichrétiens des temps modernes. Elle cherche le savoir par la logique formelle et matérielle, par la métaphysique générale et les trois disciplines de la métaphysique particulière, théologie naturelle, psychologie et cosmologie. Par la philosophie morale, elle apaise la soif de savoir, tandis que Kant, le père des systèmes antichrétiens en Allemagne, enlève de la philosophie la métaphysique rationnelle, centre et objet capital de la pensée humaine. Non seulement il est possible, mais il est nécessaire de l'introduire dans les facultés. Si les systèmes antichrétiens y sont enseignés et si une liberté raisonnable leur est accordée, pourquoi la philosophie chrétienne n'y posséderait-elle aucune chaire?

On ne néglige pas les autres scolastiques. Endres consacre une étude, fort intéressante par sa précision et son exactitude générale, à la vie et aux doctrines psychologiques d'Alexandre de Hales. Son article sur l'origine et le développement de la méthode d'enseignement chez les scolastiques est beaucoup moins complet, quoiqu'il ait vu qu'Abélard a une très grande part dans la constitution de cette méthode. Praxmarer expose la controverse entre Vasquez et Suarez sur l'essence de la loi naturelle. On discute la théorie platonicienne de la matière (*Timée*, 51 E-52 B); on critique le bouddhisme, à propos d'une cosmologie mongolienne. Sierp, qui connait Cousin, Havet et Sainte-Beuve, Lescœur et Droz, Vinet et Faugère, se demande si Pascal est un sceptique. Il répond négativement, mais estime que son apologétique a été surfaite, qu'il occupe une place plus élevée dans l'histoire de la langue et de la littérature françaises que dans l'histoire de la philosophie et de l'apologétique.

On tient compte de la science moderne. On accepte les découvertes de la psychologie physiologique et de la psycho-physique, qui ne peu-

vent contredire la métaphysique thomiste. On cherche à déterminer la valeur objective de l'infiniment petit comme du principe philosophique du calcul différentiel. On discute la théorie des ondulations lumineuses; on examine, d'une façon très pénétrante, la question de savoir s'il peut exister une quantité infinie. Mais il a été souvent affirmé qu'il y a incompatibilité entre la recherche désintéressée des résultats scientifiques et les croyances religieuses. Cette assertion est inexacte. Plus le catholique est convaincu, moins il craint la science qui mettra sa croyance dans un jour plus pur et la justifiera de plus en plus. On tente même de faire la réconciliation pour le passé. S. Riccioli, l'adversaire de Copernic, ne l'a combattu que parce que son hypothèse ouvrait la porte aux erreurs des sens. Après avoir examiné la théorie physico-chimique de l'atomisme et montré qu'elle ne contient pas de contradictions, on convient que ce n'est qu'une hypothèse [1]; toutefois, ajoute-t-on, elle ne présente pas les difficultés que soulevait encore en 1616 l'hypothèse copernicienne.

Souvent d'ailleurs les recherches scientifiques conduisent à des réflexions religieuses : ainsi l'examen de la théorie du contraste esthétique permet de remarquer que si les montagnes proclament la grandeur et la puissance de l'homme, elles proclament plus encore la puissance et la supériorité de Dieu. De même aussi on cherche les analogies entre la connaissance de la nature et la preuve physique de l'existence de Dieu.

Il n'y a peut-être pas un article qui ne contienne quelque critique des doctrines modernes. Mais bon nombre sont tout entiers de polémique. Ainsi Gutberlet considère comme absurde toute doctrine qui nie la réalité du monde extérieur, la valeur objective des principes supra-sensibles, le finalisme dans le monde physique, la liberté de la volonté humaine et il combat toutes les philosophies déterministes, depuis Schopenhauer jusqu'à Lombroso. Pour Isenkrahe l'erreur fondamentale de la nouvelle philosophie, c'est d'avoir abandonné, avec l'ancien dogmatisme, le principe d'évidence. C'est donc au thomisme, non au kantisme qu'il faut revenir. En renonçant à la doctrine thomiste de la causalité, on est arrivé au scepticisme et à l'agnosticisme, on a supprimé toute philosophie et surtout la métaphysique. De ce côté encore, le thomisme seul peut, selon Kaufmann, offrir un abri suffisant.

Des articles spéciaux exposent et surtout critiquent la Métaphysique de Lotze, celle de Wundt, « château de cartes construit par des enfants et destiné à être enlevé par le vent », la morale de Paulsen, etc., etc. Fort souvent on s'attaque au darwinisme et à ses partisans en Allemagne; au kantisme, au positivisme et au monisme, combattus en eux-mêmes et par les conséquences qu'ils doivent impliquer [2]. Des

1. Articles de Gutberlet, de Pohle, de Pfeiffer, de Illigens, de Hayd, de Linsmeier, etc.; cf. notre compte rendu du *Philosophisches Jahrbuch* (*Revue ph.*, janvier 1892).

2. Les doctrines comme celles de Wundt amèneront une anarchie complète

critiques pénétrantes, mi-partie physiques, mi-partie mathématiques, sont adressées à la loi par laquelle Preyer, faisant appel à Darwin et à Mayer, a voulu assimiler la vie à l'énergie.

Le *Philosophisches Jahrbuch* tient ses lecteurs au courant de ce qui se publie dans le monde savant. Chaque année une bibliographie fait connaître tout ce qui a paru en Europe et en Amérique [1] et intéresse de près ou de loin les défenseurs du thomisme. On y joint l'analyse des périodiques de tous les pays [2].

Les ouvrages les plus importants, POUR SES LECTEURS, sont l'objet de comptes rendus quelquefois fort étendus et en général fort exacts [3]. Un « parloir philosophique » a été institué pour laisser aux collaborateurs de la Revue l'occasion de défendre leurs opinions particulières. Enfin des articles nécrologiques sont consacrés aux philosophes dont les noms sont connus par leurs travaux antérieurs [4].

Par les journaux, on a vu avec quelle énergie le thomisme a été propagé en Allemagne. Les livres ont eu surtout en vue les étudiants catholiques, qu'il faut mettre à même de faire leurs études avec des guides assurés. Tels sont le Système de philosophie de Commer, la Théodicée, la Métaphysique générale et la Psychologie de Gutberlet, les *Institutiones juris naturalis* de Meyer, la Philosophie morale, où Cathrein combat, « avec un système chrétien, la littérature athée de France et d'Angleterre », l'Anthropologie de Platz, « écrite dans un esprit chrétien », les Histoires de la philosophie de Baumann, de Pawlicki (en polonais) et surtout celle de Stöckl, qui est rapidement arrivée à sa troisième édition; les *Institutiones logicales*, que Pesch fait précéder d'un résumé historique destiné à montrer l'importance des études logiques, à distinguer ce qu'il y a de vérités parmi tant d'erreurs, à prouver que le premier pas fait en dehors du droit chemin conduit aux erreurs les plus funestes, etc., etc. [5].

Le succès du thomisme a été grand en Allemagne. Ainsi l'herbartien Durdik dans son Histoire, écrite en tchèque, de la philosophie moderne (1887) conclut que, depuis l'Encyclique *Æterni Patris*, la philosophie

dans l'armée et dans la vie publique; — où est la contraction musculaire d'un homme qui souffre la mort pour sa patrie ou son prochain? etc., etc.

1. Les ouvrages importants dont on n'a pas publié de compte rendu sont alors en quelques mots signalés aux lecteurs.

2. *Annales de philosophie chrétienne*, *Archiv für Geschichte der Phil.*, *Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie*, *La nuova scienza*, *La Philosophie de l'avenir*, *La scienza italiana*, *Magyar Philosophiai Szemle*, *Mind*, *Philosophische Monatshefte*, *Philosophische Studien*, *Psychische Studien*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, *Proceedings of the Society of psychical research*, *Rassegna critica di Filosofia*, *Revue philosophique*, etc., etc.

3. Cf. notre compte rendu des livres analysés par le *Philosophisches Jahrbuch* depuis sa fondation (*Rev. ph.*, janvier 1892).

4. Aloïs van Weddingen, Carrau et Beaussire, Guyau, Bouitz, Teichmüller, Prantl, Carl Werner, Matthew Arnold, Hettinger, Signoriello et Angiulli, etc.

5. Presque tous ces auteurs ont été cités déjà à propos des revues analysées précédemment.

est entrée dans un nouveau stade et qu'un mouvement puissant, qui fera époque, se forme dans cette direction. Froschammer semble demander au bras séculier de combattre les ultramontains. Eucken et Siebeck ont montré quels dangers pouvait faire courir à la libre recherche cette restauration du thomisme. Le parti du centre, sous la direction de Windthorst, a forcé le prince de Bismarck à renoncer au Kulturkampf : il a des chefs et des soldats préparés pour l'avenir. En 1888, on comptait vingt-trois associations catholiques d'étudiants, avec 985 membres, et on songeait à fonder à Fulda une université catholique. Dans les campagnes de l'Allemagne du Sud et de la Prusse rhénane, le clergé a pris en main la direction du mouvement social en s'inspirant des doctrines scolastiques. Aussi Ritschl, au 150e anniversaire de l'Université de Göttingue, expliquait-il la coalition du parti libéral, du centre et de la démocratie sociale, par leur conception antihistorique de l'État, par leur croyance à un droit naturel qu'ils placent au-dessus du droit positif et historique, par les théories qui dérivent le pouvoir souverain de la volonté du peuple. Les réponses ne se sont pas fait attendre et Hertling, en particulier, a combattu avec beaucoup de vivacité les assertions de Ritschl [1]. En fait les catholiques se placent sur le terrain constitutionnel : ils portent dans leurs réunions des toasts au pape et à l'empereur; ils sont aussi soucieux que personne d'affirmer la supériorité de l'Allemagne sur les autres pays [2]. D'accord sur tous les points en face d'adversaires divisés, ils semblent appelés à prendre une place de plus en plus grande dans la direction politique du pays où ils ne sont pourtant qu'une minorité [3].

III

Le succès des catholiques a été plus grand peut-être encore en Belgique. Ils n'ont pas seulement forcé, comme M. Windthorst et le centre, leurs adversaires à compter avec eux, ils ont le pouvoir et il ne semble pas que les libéraux aient chance de le leur enlever. Aussi ont-ils pu créer un enseignement qui répond, mieux que tout autre, aux

1. Froschammer, *Thomas von Aquino*; Eucken, *Ph. Monatshefte*, Bd XXIV, h. 9 et 10, Bd XXVI, h. 7 et 8; *Revue internationale de l'Enseignement supérieur*, 15 déc. 1888; *Journal des Débats* (art. de Bourdeau, nov. 1891); *Archiv f. G. der Phie*, Bd III, h. 2, etc.

2. Pohle, en annonçant l'*Archiv f. G. der Phie*, parle du sentiment d'orgueil (*Stolz*) qu'il éprouve en faisant connaitre l'apparition d'un recueil qui prouve la « brillante capacité » des Allemands à traiter l'histoire de la philosophie. Ils ont donné, dit-il, un exemple aux savants des autres pays; la supériorité de l'Allemagne est reconnue par les savants étrangers qui acceptent d'y collaborer. — Voyez aussi ce qu'il dit de Napoléon III dans son *Étude sur les humanités* (*Rev. ph.*, janvier 1892).

3. Aussi les cite-t-on en exemple aux catholiques français « qui feraient mieux plutôt que de perdre leur activité en de vains efforts, de se réunir, pour former, à l'exemple des catholiques allemands, un faisceau d'opposition constitutionnelle ». (*Gaulois* du 28 déc. 1891.)

vues exposées par Léon XIII dans la bulle *Æterni Patris*. A Tournai, à Namur, à Louvain ont paru des ouvrages qui, acceptés par la majorité des lecteurs belges, ont été, dans les pays voisins, contribuer à la diffusion du thomisme. Je me bornerai à citer le *Saint Bonaventure* d'Evangelista, le *Cours d'apologétique chrétienne* de Devivier, le *Socialisme considéré au point de vue du droit naturel* de Halleux, où les doctrines socialistes sont combattues au nom du catholicisme. Mais il faut appeler l'attention sur le *Cours de philosophie* du jésuite Castelein, qui examine à la lumière des théories scolastiques, les récents résultats des sciences et confirme par les découvertes physiologiques les assertions scolastiques. Bien plus manifeste encore est la tendance à invoquer les sciences en faveur des thèses thomistes dans le dernier ouvrage de Van Weddingen [1] destiné à orienter le lecteur dans l'étude de la doctrine péripatéticienne, complétée par les grands scolastiques et les maîtres modernes. L'auteur déduit le principe de la cause efficiente et finale, à la façon de Biran, des actes conscients et de la réflexion; il signale l'accord de saint Thomas et de M. Fouillée sur la tendance primitive ou innée des êtres. Quand M. Berthelot propose d'appeler la philosophie la « science idéale », il ne fait selon lui que rappeler en langage contemporain les préceptes d'Aristote, d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin et de Roger Bacon. MM. Ribot et Rabier, Janet et Wundt, Delbœuf et Tannery, Liard et Pasteur, bien d'autres encore parmi ceux qu'on sait le plus étrangers à la scolastique, sont appelés à témoigner en faveur du nouveau thomisme. Ces dispositions à rendre justice, même aux adversaires, dénotent un penseur qui assiste au triomphe de ses doctrines et se fait fort conciliant pour ne pas les compromettre. En fait Van Weddingen a eu une influence considérable sur la rénovation thomiste en Belgique. Aumônier de la cour, auteur de l'*Apologétique chrétienne* qui, traduite par l'évêque Gialdini, est classique à l'*Université grégorienne*, de travaux sur l'idée du surnaturel, sur saint Anselme et saint Thomas, Van Weddingen fut désigné par Léon XIII pour enseigner la philosophie à l'Université de Louvain. Sans accepter cette situation qui l'eût obligé à résigner ses fonctions à la cour, il donna, avec le professeur Dupont, avec les jésuites et dominicains Lépidi, Dummermuth et de San, avec Mgr Mercier, un puissant essor aux études scolastiques. Aussi a-t-on pu établir à Louvain un Institut supérieur de philosophie. Des cours scientifiques, portant sur les sciences mathématiques et physiques, sont rattachés à l'enseignement de la cosmologie; à la philosophie de la morale et du droit seront jointes les sciences sociales; à la psychologie, les sciences biologiques; à la critériologie, l'histoire de la philosophie grecque et arabe. Déjà Mivart y est chargé d'une conférence sur la philosophie naturelle qui doit servir d'introduction à la cosmologie [2], à la psychologie et à la

1. Essai d'introduction à la philosophie critique. — Les bases de l'objectivité de la connaissance dans le domaine de la spontanéité et de la réflexion.

2. Il en a publié cinq leçons (Saint-Georges Mivart, *Introduction générale de*

critériologie. De Dorlodat traite, pour les étudiants en droit, la cosmologie et la métaphysique générale. Gilbert, Mansion, Siebenaler, Henry, de la Vallée-Poussin, Pasquier et Van Bieroliet enseignent les mathématiques et les sciences physiques; Forget fait une conférence de dogmatique. Plus tard on instituera des cours de psychologie et de biologie, de théodicée et d'histoire de la philosophie, d'esthétique, de morale, etc. « C'est avant tout la jeunesse, écrivait Léon XIII à l'archevêque de Malines après la fondation de cet Institut, qui est en butte aux sophismes et aux embûches... Il faut donc employer tous les moyens pour inculquer à l'esprit des jeunes gens les principes d'une saine philosophie et d'une science solide, en vue d'éviter qu'ils ne soient entraînés par la contagion de l'erreur, de toute part répandue. L'Église est faussement accusée aujourd'hui d'exécrer les clartés de la science et de propager les ténèbres de l'ignorance. Il est nécessaire, par conséquent, que les catholiques se fassent gloire de ne point répudier les splendeurs du savoir véritable, mais de les rechercher. Loin de renverser les dogmes sacrés, elle leur apporte un merveilleux accroissement de lumière, puisque les unes et les autres dérivent du même Dieu, auteur de la révélation et cause de l'univers. »

C'est aussi à Louvain qu'ont paru le Sommaire de philosophie de Bossu, les *Prælectiones* du P. Lahousse qui forment un cours de philosophie de deux mille pages d'impression, le *Prælectionum Philosophiæ scolasticæ brevis conspectus* du jésuite Van der Aa dont la 1re édition s'est immédiatement écoulée dans les écoles de Belgique, de France, d'Angleterre, d'Espagne et des États-Unis.

Il ne semble pas que le mouvement thomiste ait trouvé des représentants en Hollande [1]. Dans le Luxembourg, J. Thill, professeur à l'Athénée, a publié un travail sur Xénophane où les autorités invoquées, comme le but poursuivi, indiquent des tendances plus apologétiques qu'historiques. C'est au P. Lescalopier et à son commentaire sur le *de Natura Deorum* qu'il demande la rectification du jugement d'Aristote, pour qui Xénophane est « un peu trop grossier ». C'est sur Clément d'Alexandrie qu'il s'appuie, pour soutenir que Xénophane a inauguré « la philosophie religieuse, la Théodicée, la théologie naturelle, couronnement de la philosophie, reine des sciences, asseyant sur un fondement rationnel les grandes vérités sur lesquelles reposent tout l'ordre religieux et tout l'ordre moral » [2]. Par une citation de saint Thomas, il établit que Xénophane, partant d'une distinction radicale

l'étude de la nature, Louvain et Paris, 1891). — C. Paulhan, *Rev. ph.*, oct. 1891, p. 407.

1. Je ne vois à citer que le *Principe de causalité d'après la philosophie scolastique*, traduit du hollandais par P. Mansion.

2. J. Thill, *Xénophane de Colophon*, 1888, 21 pages in-4°; l'ouvrage contient 6 parties : I. Appréciation sur Xénophane; II. Sources; III. Vie de Xénophane; IV. Ecrits; V. Théodicée; VI. Les autres parties de la philosophie dans Xénophane.

entre Dieu et les mortels, a donné, sans le nom, la *via remotionis*, la méthode d'élimination de la philosophie chrétienne. Dans deux articles publiés par le *Philosophisches Jahrbuch* [1], Thill a voulu montrer que, pour la science humaine incomplète, le principe de contradiction demeure le *summum principium*, la *dignitas dignitatum*, l'*aliquid inconcussum*, le principe fondamental qui fournit à toutes les sciences une base inébranlable sans laquelle, comme le dit Aristote, la recherche de la vérité est une chasse à des oiseaux qui s'envolent en tous sens. Sans doute Thill cite Aristote : mais, pour l'expliquer, c'est saint Thomas et Suarez, Balmès, Kleutgen et sa *Philosophie der Vorzeit*, les *Principia philosophica ad mentem Aquinatis* de Schiffini, la *Metaphysik* de Gutberlet, qu'il fait successivement intervenir.

La Suisse, l'Espagne, le Portugal, l'Angleterre n'ont, pour des raisons diverses, pris que peu de part à la restauration thomiste. Je ne vois guère à citer en Suisse qu'un discours de Nicolas Kaufmann, professeur de philosophie à Lucerne, prononcé à l'Assemblée générale de la *Görres-Gesellschaft*, le 3 septembre 1890 [2]. Il y est traité du principe de causalité et de son importance pour la philosophie. Dans une première partie est esquissée la doctrine péripatéticienne de la causalité, qui acquiert toute sa perfection avec saint Thomas. Dans une seconde, l'auteur montre que, pour avoir oublié la théorie péripatético-thomiste, Hume, Stuart Mill et Spencer, Comte et Littré, comme Kant et ses successeurs, ont été conduits au scepticisme et à l'agnosticisme, supprimant ainsi toute philosophie et spécialement toute métaphysique. Il faut donc en revenir à Aristote et à saint Thomas avec qui on pourra, ainsi que l'affirme l'encyclique *Æternis Patris*, défendre efficacement la philosophie chrétienne contre les fausses directions qu'a trop souvent prises la pensée moderne. En Portugal et en Espagne ont paru les *Prælectiones Philosophiæ christianæ* de Sinibaldi (Coimbre), des *Institutions philosophiques* qui, sous des formes diverses, se rattachent surtout à saint Thomas [3]. Des travaux comme ceux de Miguel où l'athéisme et le matérialisme sont jugés au point de vue des sciences expérimentales, de Fernandez sur les doctrines juridiques de saint Thomas, de Miralles y Sbert sur saint Thomas d'Aquin et le moderne régime constitutionnel [4] semblent indiquer qu'on s'essaye, timidement encore il est vrai, à transporter les théories thomistes sur

1. 1891, Bd. IV. h. 2 et 4.

2. Il forme deux articles du *Ph. Jahrbuch* de Gutberlet, Bd IV, h 1 et 2. — Il y a à Lucerne une Académie de Saint-Thomas. — L'Université catholique de Fribourg n'a pas encore fait une place importante à la philosophie.

3. Orti y Lara, *Lecciones sumarisimas de metafisica y filosofia moral segun la mente de saint Thomas de Aquino* ; Mendive, *Institutiones philosophiæ scolasticæ ad mentem divi Thomæ ac Suarezii* ; Urraburru, *Institutiones philosophicæ* ; Hernandez y Fajarnez, *Principios de metaphysica*.

4. Ce dernier volume, qui fait partie de la bibliothèque de la Ciencia Cristiana, est précédé d'une préface de Orti y Lara.

le terrain pratique et à les enrichir par des emprunts faits aux sciences physiques et naturelles.

On n'a pas été médiocrement surpris en Angleterre de la restauration du thomisme. Les uns y ont vu une monstruosité, les autres un phénix qui renaît de ses cendres. Tout en reconnaissant en lui beaucoup de vérité, on a pensé généralement que sa méthode inféconde le condamne à demeurer perpétuellement stationnaire [1]. Le catholicisme a pris depuis plusieurs années une importance considérable en Amérique. Non seulement le nombre de ses adhérents s'est augmenté, mais encore ils ont acquis en matière politique et sociale une influence qui va sans cesse grandissant [2]. Aussi a-t-on pu poser à Washington le 24 mai 1888 la première pierre d'une Université catholique [3] en présence du cardinal Gibbon, de 4 archevêques, de 21 évêques et de nombreux laïques, parmi lesquels le président Cleveland. On peut être assuré que nulle part les doctrines thomistes obligées ne seront employées à la solution de questions plus pratiques et plus actuelles [4].

IV

On aurait pu croire que la France serait au premier rang parmi les pays catholiques où le thomisme a été restauré. De fait on y a déployé une très grande activité. Des universités avaient été fondées, pour lesquelles on prévoyait le plus brillant avenir. Lille et Angers en possèdent encore d'assez prospères. Mais c'est surtout à Paris qu'ont été faits les efforts les plus considérables. Les élèves de l'Institut catholique, auquel a été jointe une École de hautes études scientifiques et littéraires, ont suivi les cours des Facultés des sciences et des lettres, du Collège de France et des Hautes-Études. Bon nombre d'entre eux sont devenus licenciés, agrégés et docteurs. D'une façon générale ils ont cherché à acquérir, pour la mettre au service du thomisme, une science étendue et de bon aloi. Clercs et laïques d'ailleurs ont travaillé d'un commun accord à remettre en honneur le thomisme, à montrer qu'il peut s'assimiler, sans se contredire, les progrès des sciences, à combattre toutes les doctrines anciennes ou modernes, qui pourraient lui disputer la direction des esprits. Parmi les nombreux ouvrages qui ont paru depuis 1879, je signalerai seulement les plus propres à montrer l'importance du mouvement. De parti pris je laisserai de côté, en me bornant à les rappeler, les théories sociales auxquelles sont attachés les noms de MM. Le Play, Claudio Jannet et de Mun, les Journaux et

1. Winterton (*Mind*, 1888).
2. Cf. les articles de Max Leclerc dans le *Journal des Débats*, 1891.
3. Mme Caldwel a donné 300,000 dollars pour la construction de cette Université.
4. On sait l'importance pratique qu'ont prise en Amérique les théories chrétiennes sur les rapports du capital et du travail.

Revues dont le contenu est surtout littéraire et le but apologétique ou pédagogique [1].

La lecture des *Annales de philosophie chrétienne* [2] suffit à qui veut comparer ce qui se fait en France à ce qui a été réalisé en Allemagne et en Belgique. Ses collaborateurs ou ses amis sont des laïques et des clercs, des membres du clergé séculier et du clergé régulier, des professeurs des lycées et des facultés de l'État, comme des professeurs à l'Institut catholique et des adversaires de l'Université [3], des savants et des éclectiques [4]. On y publie les Encycliques pontificales, les comptes rendus des Congrès catholiques et des réunions de la Société de Saint-Thomas d'Aquin, des Commentaires sur la Somme, des articles qui traitent de l'histoire de la philosophie, du thomisme dogmatique et de son accord avec les sciences ou des arguments qu'il fournit contre les doctrines contemporaines. On rend compte des livres qui rentrent dans l'une de ces diverses catégories. Fréquemment on fait l'éloge du moyen âge [5].

Parmi les travaux qui ont pour objet spécial le thomisme, il faut citer en première ligne celui de l'abbé Blanc, dont le Traité de philosophie scolastique [6] réussit, a dit un de ceux qui l'ont signalé au public, à présenter les théories de l'école avec autant de fidélité qu'elles auraient pu l'être en latin. On réédite les Œuvres d'Albert le Grand [7], pour lesquelles Pohle regrette avec raison qu'on n'ait pas revisé avec soin l'édition de Lyon ; on traduit de l'espagnol les *Éléments de droit naturel* de Rodriguez de Cepeda, où les principes de la philosophie chrétienne sont employés à résoudre les questions sociales. M. Domet de Vorges

1. Voyez *L'Église et l'enfance ouvrière*, par l'abbé Secrétan, précédé d'une lettre de Mgr Freppel; Claudio Jannet, *Le socialisme d'État et la réforme sociale*. On citerait plus de dix *Revues* ou *Journaux* qui se proposent de recruter des adhérents dans toutes les classes, pour le catholicisme thomiste.

2. Paris, Roger et Chernoviz.

3. « Nous n'aimons guère l'Université de France, instrument de la tyrannie intellectuelle de l'État » (février 1890, p. 517).

4. « Quelques-uns des survivants de l'éclectisme fraternisent avec nos amis et se font nos défenseurs contre l'inondation croissante du positivisme » (novembre 1887, p. 182).

5. « Ce fut, dit l'un des collaborateurs, un temps de science, de spéculation, d'étude et d'éloquence... où l'on voit le développement de la philosophie, son accord incontesté avec la théologie, la liberté absolue des opinions théologiques, la discussion passionnée sur des questions profondes... On trouva plus d'intérêt dans les problèmes de métaphysique et de logique que Démosthène et Cicéron n'en avaient eu à prononcer leurs célèbres discours... Le moyen âge (est une) époque de création, d'initiative, de progrès et de liberté, l'âge d'or des facultés libres, des professeurs libres, des dialecticiens profonds, des mystiques savants... On traitait toutes les sciences profanes et sacrées avec une liberté plus réglée, une passion plus désintéressée que ne le font maintenant nos petits maîtres d'école. » (Juillet 1889, p. 308-309.) « La Providence, dit aussi M. Charles Huit, a tout prodigué au XIIIe siècle, grandeur, talent, génie, sainteté. »

6. Lyon, Vitte et Pérussel : vol. I, *Logique et Métaphysique générale*; II, *Cosmologie et Psychologie*; III, *Théodicée et Morale*.

7. Vivès, 6 vol. in-4°.

a, en 1877, obtenu en même temps que M. Alaux une mention honorable au concours sur la *Métaphysique considérée comme science*, dont les lauréats furent MM. Liard et Desdouits. Il a fait en 1886 des conférences à l'Institut catholique sur la constitution de l'être suivant la doctrine péripatéticienne. Tout en combattant Spencer, Renouvier et les positivistes, il soutient que l'analyse réelle qui tend à découvrir le fond universel de l'être réel est la véritable méthode de la métaphysique; à la façon scolastique, il distingue l'essence et la substance [1]. De même il a essayé de déterminer ce qu'il faut entendre par la cause efficiente et la cause finale, puis de constituer une métaphysique positive. M. Gardair, qui fait un cours libre à la faculté des lettres de Paris sur la philosophie de saint Thomas, a montré que, sur la question du libre arbitre, Fénelon et Bossuet sont en accord avec le thomisme; il s'est occupé de la matière et de la vie, de l'activité dans les corps inorganiques, des puissances de l'âme. M. l'abbé Piat, agrégé de philosophie, a présenté à la faculté des lettres de Paris une thèse sur l'intellect actif. M. l'abbé Ackermann, agrégé de philosophie et professeur au collège Stanislas, a étudié la notion de la liberté chez les grands philosophes [2].

Les travaux historiques, quelque exactitude que l'on trouve d'ailleurs dans certains d'entre eux, ont essentiellement pour objet d'expliquer la formation de la philosophie chrétienne. M. Charles Huit a traité, en érudit et en catholique soucieux de l'orthodoxie [3], un sujet qui intéresse tous ceux qui veulent savoir ce que l'antiquité a donné au moyen âge et ce que celui-ci a transmis aux temps modernes. Il semble, dit-il dans son premier article sur le platonisme au moyen âge, qu'une grande bataille se soit livrée sur le nom de Platon entre les partisans et les adversaires d'un accord de la sagesse païenne avec la révélation évangélique. C'est le philosophe sorti vainqueur de cette lutte que M. Charles Huit suit au moyen âge. Mais, fort bien renseigné sur les points particuliers, il modifie assez gravement l'ensemble quand il ne

1. In-8, 140 pages. — M. Fonsegrive lui a reproché de n'avoir pas dit, à un certain endroit, qu'il employait la méthode réflexive de Descartes. On verra, par l'ensemble de notre travail, qu'il n'y a plus place pour la métaphysique cartésienne dans le nouveau thomisme. D'ailleurs, fait-elle autre chose que *continuer*, je ne dis pas *améliorer*, les théories scolastiques? Cf. dans le compte rendu des conférences de l'École des Hautes-Études, section des sciences religieuses, le résumé de la comparaison que nous avons instituée entre S. Anselme et Descartes (1889-1890).

2. Citons encore la *Métaphysique des causes*, d'après saint Thomas et Albert le Grand, par le P. Th. de Régnon; *le Thomisme et le molinisme*, de H. Gayrad; *la Scolastique et les traditions franciscaines*, du R. P. Prosper de Martigné; *l'Idée du beau dans la philosophie de saint Thomas*, de P. Vallet, qui vient en outre de faire paraître un livre sur *la Vie et l'Hérédité*, dont il sera rendu compte prochainement. Un baccalauréat en philosophie scolastique a été établi à l'Institut catholique. Douze candidats ont obtenu ce titre en 1890.

3. *Le platonisme au moyen âge*, *Annales de ph. chrétienne*, août, sept., oct., nov. 1889; *Les Arabes et l'Aristotélisme*, déc. 1889, janv. 1890; *Le Platonisme à la fin du moyen âge*, février et avril 1890.

voit en saint Augustin que le platonicien et non l'admirateur de Plotin, quand il revendique pour le platonisme, que personne comme il le dit lui-même ne connaissait au moyen âge, des penseurs qui relèvent, directement ou indirectement, du néo-platonisme. On peut soutenir que la philosophie catholique avait intérêt, après s'être approprié les vues élevées et religieuses de Platon, à s'enrichir des observations plus précises, des analyses plus pénétrantes, des démonstrations plus méthodiques de son disciple. Mais comment aurait-on pu rattacher au christianisme, Plotin et ses disciples, anciens ou modernes, qui en ont été les plus redoutables adversaires?

Dans une Histoire [1], qui est bien plutôt une apologie, M. Ragey a voulu montrer en saint Anselme un docteur de l'Église, un réformateur et un propagateur de la vie monastique au XI[e] siècle, un grand directeur des âmes, un des plus ardents propagateurs de la dévotion à la Vierge, un des plus intrépides défenseurs des droits de l'Église et du Saint-Siège, un des plus grands professeurs qui aient jamais existé. Il estime peu le « gué du cartésianisme », en homme qui veut entrer « dans les eaux profondes de la scolastique ». Il fait même bon marché des prédécesseurs et des contemporains de saint Anselme, surtout d'Abélard qui a contribué dans une si grande mesure à la constitution de la scolastique proprement dite. Mais il n'oublie pas saint Thomas qui a porté à son plus haut degré de perfection la méthode créée par saint Anselme. De même aussi M. Pluzanski [2] voit avec plaisir le clergé catholique revenir à la scolastique et se rattacher avant tout à saint Thomas. En étudiant Duns Scot, il a surtout eu pour objet d'établir que sa philosophie est plus sage et moins originale que ne le pense M. Hauréau; que, réformant et ne détruisant pas, quoi qu'en ait dit Ueberweg, elle propose des corrections souvent fort heureuses aux doctrines de saint Thomas, de Henri de Gand et des autres docteurs. Selon M. Pluzanski, la doctrine de Scot diffère peu sur la volonté et le libre arbitre de la théorie commune à l'école; sur le péché, elle est la même que celle de saint Thomas; sur l'origine de nos connaissances, il y a accord complet entre Scot, saint Thomas et saint Bonaventure; d'une façon absolue, on ne saurait opposer le volontarisme de Scot à l'intellectualisme de saint Thomas. Avec M. Pluzanski, Scot devient orthodoxe et perd son originalité. M. Vacant ne lui laisse même plus l'orthodoxie [3]. Saint Thomas, dit-il, admet et explique toutes les propriétés de nos facultés et toutes les opérations mentales que le docteur subtil lui reprochait de méconnaitre. Avant Scot il a affirmé tout ce que ce dernier enseigne d'exact sur les rapports de l'objet et du sujet; plus que lui il a approfondi la question en expliquant comment l'objet informe le sujet de la connaissance. Aussi la doctrine de Duns Scot,

1. 2 vol. in-8, chez Delhomme.
2. *Essai sur la philosophie* de Duns Scot; Paris, Thorin, 1887, in-8.
3. *La théorie de la connaissance* selon saint Thomas et selon Duns Scot (*Annales de philosophie chrétienne*, 1889).

qui rejette cette explication, est restée incomplète et laisse une porte ouverte au subjectivisme et au scepticisme.

Les ouvrages où les néo-scolastiques de France ont tenté de concilier les résultats obtenus par les savants sont aussi pour la plupart destinés à combattre les philosophies modernes ou contemporaines. Le but à atteindre est celui que poursuivent les historiens de la même école : partout et toujours il faut montrer que le thomisme bien compris l'emporte en profondeur, en précision, en valeur scientifique sur les autres systèmes. M. Farges, dans des études pour la vulgarisation de la philosophie d'Aristote et de saint Thomas, a examiné l'objectivité des sens externes et les théories modernes, la théorie du moteur et du mobile, la matière et la forme en présence des sciences modernes, la vie et l'évolution des espèces. Dans ce dernier ouvrage il a combattu Buffon et Cuvier, Haller et Leibniz — je ne cite pas nos contemporains — pour se rattacher à Aristote et à saint Thomas. M. Lelong, dans *La vérité sur l'hypnotisme*, a passé en revue les récentes découvertes des médecins. Traitant en particulier du miracle, des stigmates, des possessions et de l'hypnose, il s'est cru autorisé à conclure qu'à Loudun, par exemple, il s'est produit des faits dont la réalisation dépasse les forces de la nature et dénote un agent supérieur. Par suite, dit-il, les possessions de Loudun ne peuvent être assimilées aux phénomènes hystériques; elles confirment donc les possessions évangéliques et loin de les infirmer, elles paraissent absolument, quant au fond, de même nature qu'elles. M. L. Maisonneuve a parlé, au Congrès international des catholiques, des doctrines philosophiques et des théories physiologiques contemporaines sur la vie. Pour lui la vie est une force qui tend à perfectionner et à reproduire, suivant une forme déterminée, l'être qu'elle anime par une impulsion spontanée. L'abbé Duquesnoy, auteur d'une thèse sur la perception des sens, s'est occupé de l'union de l'âme et du corps. On connait le livre déjà ancien de l'abbé de Broglie sur le positivisme et les sciences expérimentales. A côté de ses études sur l'histoire religieuse d'Israël et la nouvelle exégèse rationaliste, sur les progrès de l'apologétique, sur la vraie religion, il faut placer des recherches sur la géométrie non euclidienne, sur le principe de contingence de l'univers visible, sur la notion du vide et la question de la possibilité [1]. Si la géométrie non euclidienne, écrit-il, était autre chose qu'une pure algèbre symbolique, si elle avait une valeur philosophique, la conclusion qui en résulterait serait, non l'empirisme ou le dynamisme, mais le scepticisme. L'explication de la diversité du monde par une différenciation nécessaire d'un principe unique et homogène, dit-il ailleurs à propos du principe de contingence, doit être écartée. Dès lors, il ne reste d'autre hypothèse que celle d'une diversité fortuite sans raison suffisante ou celle du choix d'une cause libre. La première étant contraire au principe de raison suffisante, la

1. *Annales de philosophie chrétienne*, 1889, 1890.

seconde reste seule possible. Elle est donc certaine, et le monothéisme résulte de l'application à l'univers du principe de raison suffisante.

Le P. Bonniot a écrit sur l'âme et la physiologie, sur la bête comparée à l'homme, sur le miracle et ses contrefaçons; le Dr Ferrand, sur les suggestions dans l'hypnose, sur l'exercice et les troubles de la parole et du langage; M. G. Lechalas, après avoir traité de la connaissance du monde extérieur, a critiqué, au point de vue scolastique, les principes métaphysiques de la physique de Kant. Mais rien ne montre mieux les préoccupations scientifiques des thomistes français que les comptes rendus du Congrès international des catholiques et de la société de Saint-Thomas d'Aquin. Au premier on traite de Spencer et de la théorie de l'évolution, de l'origine du langage, du mot et de la langue, de l'organisme et de la pensée, du transformisme et de l'homme tertiaire, de l'origine européenne des Aryas, des découvertes préhistoriques et des croyances chrétiennes, de la mesure des sensations et de la psychologie de saint Thomas; on examine les théories de Malthus et celles de Henry George sur la propriété du sol [1]. A la Société de Saint-Thomas on discute sur la vie future et l'âme séparée, mais aussi sur le vide qui appelle, comme le disait Mgr d'Hulst, la question du plein, par conséquent du continu et du discontinu, qui intervient dans la notion du mouvement, se mêle aux controverses des mécanistes et des dynamistes sur l'essence de la matière. Le P. Bulliot, parlant de l'unité des forces physiques, fait remonter jusqu'à Descartes le monisme arbitraire qui aboutit à l'évolution sans Dieu. M. Vicaire défend l'unité des forces. En acceptant tous les principes de la métaphysique scolastique, qui ne sont pas en contradiction avec la science, il voudrait que la première ne se montrât pas trop sévère pour des essais d'explications, même hypothétiques, tant qu'elle n'a pas trouvé elle-même une explication meilleure et qui rende compte de tous les faits. Et il croit que la théorie de la matière et de la forme soulève les mêmes objections que celle de l'unité des forces physiques. Ce qu'il faut, c'est tenter, comme le P. Bulliot dans sa chaire, d'édifier de toutes pièces une théorie cosmologique basée sur la métaphysique d'Aristote et résistant, dans toutes ses parties, au contrôle de la science. Pour répondre aux remarques de M. Vicaire, M. Bulliot s'appuie surtout sur les travaux de Hirn et de Stallo, de Lippman et de Poincaré : l'esprit métaphysique est selon lui bien près de l'emporter sur son éternel rival, l'esprit géométrique. « L'ennemi, pour la philosophie scolastique, dit-il au début de sa réponse, sera longtemps encore le mécanisme cartésien, qui aime mieux admettre des effets sans cause efficiente que de recourir aux principes invisibles et qui, depuis un demi-siècle, a pénétré jusqu'à la moelle. »

Ce que M. Bulliot dit du mécanisme, le P. Maumus [2] l'affirme, comme-

1. Congrès de 1889.
2. *Saint Thomas d'Aquin et la philosophie cartésienne*, 2 vol. in-12, Lecoffre, 1890.

P. Ragey, pour tout le cartésianisme. L'intérêt principal du livre, rme un des défenseurs du thomisme, est surtout dans l'insuffisance nontrée des théories modernes... Aussi l'ouvrage sera-t-il lu avec fit par ceux qui s'imaginent que le cartésianisme peut constituer système acceptable de philosophie spiritualiste. Dans un second ume, c'est aux contemporains que s'attaque le P. Maumus[1]. A I. Vacherot et Taine, le thomisme pourrait prendre beaucoup de ses. Mais Kant est responsable de toutes les aberrations de la phiophie allemande; Schelling, Hegel sont des révoltés qui ne peuvent e divaguer comme des esprits malades; Schopenhauer est un triste rsonnage qui déshonore l'histoire de la philosophie.

Pourquoi donc le thomisme n'a-t-il pas exercé en France une inence proportionnée à l'activité qu'ont déployée ses partisans? C'est e les catholiques et surtout le clergé ont presque toujours été unis uis 1870 à ceux qui voulaient renverser le gouvernement républin; c'est que leurs adversaires ont été obligés de lutter sans cesse ur maintenir leurs positions et n'ont pu songer à leur faire une place s une maison qu'ils travaillaient à démolir ou à reconnaître quelque eur aux recherches dont les résultats avaient pour objet de les comtre[2].

Aujourd'hui qu'une partie considérable des catholiques français able se placer sur le terrain constitutionnel [3], il faudra compter

. *Les philosophes contemporains : M. Vacherot, M. Taine, M. P. Janet, M. Caro, openhauer* (1 vol., Lecoffre, 1891).

Écoutez par exemple Mgr d'Hulst : « Dans l'antique Sorbonne dont on a ugé l'esprit même avant de renouveler les pierres, d'une part, une Faculté testante où un professeur de dogme pourrait impunément mettre en doute livinité de J.-C. ou la personnalité de Dieu; de l'autre, une école des sciences gieuses, où des athées notoires font une place au christianisme dans l'inven- historique des superstitions humaines... Nous, messieurs, qui payons les es publiques où l'on combat nos croyances, et qui devons payer encore nos s libres où on les défend... Que faire?... réclamer, revendiquer, non seule- t par des paroles, mais par des actes et des sacrifices... Quand je vois avec e résignation nous avons pris notre parti de tant d'atteintes portées à nos s les plus sacrés, je me prends à féliciter les ennemis de notre foi d'avoir nt eux des adversaires aussi pacifiques. On dit que nous faisons acte de lion en instituant à nos frais et risques une concurrence légale... Des parents iêtes et chrétiens viennent nous confesser tout bas que nos Facultés ont s leurs sympathies, mais que l'État les voit de mauvais œil... Moi je trouve y aurait mieux à faire que de le ménager, il faudrait le convertir... Ce ne pas par la persuasion; ce sera par l'usage énergique et fier des libertés qui sont laissées. Que toute la jeunesse catholique vienne à nous franchement, te haute, décidée à servir son pays sans rougir de sa foi. Ce jour-là, je vous ure, l'État trouvera à son tour qu'il est temps pour lui de se modérer dans ictoire, de peur de préparer sa défaite. On me dira : cette attitude est sédi- se. Qu'on le dise si l'on veut. J'attends qu'on le prouve. » Discours de ren- à l'Institut catholique, 1890. — Il suffit de remarquer que Mgr d'Hulst, me l'ont montré des événements récents, exprime ce que pense plus d'un de évêques.

. Voyez l'article du *Gaulois* précédemment cité.

avec eux sur les questions religieuses, sociales et pédagogiques. On saura en France, comme on le sait déjà en Allemagne, en Belgique, en Amérique, ce que le retour au thomisme a rendu de force au catholicisme.

V

« Je ne vois pas bien, a-t-on dit, quel intérêt il y a à embarrasser l'Église d'une philosophie? Pourquoi engager l'avenir? proclamer que saint Thomas a consacré l'alliance de la raison et de la foi? » C'est une question qu'on ne se posera plus, croyons-nous, après avoir parcouru notre étude. En effet entre les catholiques d'un même pays il pouvait auparavant exister des divergences telles, sur les problèmes philosophiques, qu'il leur fût difficile ensuite de s'unir pour une action commune sur le terrain religieux. Gassendi et Malebranche, Foucher et Huet, Bossuet et le P. Hardouin au XVII[e] siècle n'avaient presque rien de commun, en dehors des conclusions liées au dogme, dans leurs assertions philosophiques. De plus, en se séparant ainsi les uns des autres, ils étaient exposés à se rapprocher de penseurs qui ne sont rien moins qu'orthodoxes : Malebranche était placé par Mérian à côté de Spinoza, qui a vu en J.-C. un homme et non un Dieu; d'une façon générale, les Cartésiens, à cause des Lettres au P. Mesland sur l'Eucharistie, étaient accusés d'avoir des sentiments conformes à ceux de Luther et de Calvin. Huet allait avec le protestant Bayle, Gassendi avec Hobbes et Locke. Et que dire de ceux qui acceptaient les doctrines de Condillac ou de Laromiguière en s'exposant à être joints à La Mettrie, à Helvétius, à d'Holbach, ou qui, suivant Kant et Hegel, se rencontraient avec Strauss, Feuerbach ou Büchner? De même les catholiques se divisaient sur les questions sociales et politiques : les uns adhéraient en notre pays à la république ou à un régime libéral que les autres combattaient avec acharnement; les doctrines socialistes ou communistes avaient parmi eux des représentants et des adversaires. En outre la valeur comparative des différents philosophes était l'objet de discussions internationales : Locke, Berkeley et Reid, Descartes et Condillac, Leibniz et Kant étaient tour à tour exaltés aux dépens les uns des autres.

En revenant au thomisme, on retournait à une époque où l'unité la plus complète régnait dans l'Église, où étudiants et professeurs trouvaient tour à tour une patrie en Angleterre et en France, en Italie et en Allemagne. Sans doute on faisait revivre, en partie tout au moins, une philosophie ancienne, le péripatétisme. Mais d'abord le choix était heureux : Aristote résume les travaux des savants grecs et sa métaphysique peut assimiler les résultats obtenus par les acquis modernes. En second lieu, il ne s'agit nullement d'un retour pur et simple à l'aristotélisme, mais d'une adaptation au catholicisme des théories d'Aristote.

Or avec saint Thomas, on admet que la science théologique ne doit pas être mêlée à la philosophie, que l'autorité d'une philosophie, quelle qu'elle soit, est très faible en théologie; on corrige les erreurs d'Aristote sur des points d'une importance telle qu'on donne à son système une signification nouvelle, on utilise surtout sa méthode qui est un modèle pour tout travail scientifique [1]. On a donc l'avantage de se réclamer du plus grand philosophe qui peut-être ait jamais existé et de le modifier de façon telle qu'on ne risque plus de se rencontrer avec ceux qui, invoquant Aristote, ont émis des assertions tout à fait opposées aux doctrines catholiques. Ajoutez à cela que saint Thomas, né en Italie, a étudié à Cologne et à Paris, professé à Cologne et à Paris, à Bologne et à Rome, que les jésuites ont, plus peut-être que les dominicains, contribué à le remettre en honneur. En outre rapprochez Suarez de saint Thomas qu'il a paraphrasé, vous aurez des doctrines politiques qui, essentiellement catholiques, permettront à ceux qui les suivront d'accepter selon les temps, les lieux, les circonstances, des modifications aux principes généraux et universels du droit naturel et partant la diversité des formes de gouvernement [2]. En politique et en philosophie, comme en matière religieuse, les catholiques seront donc d'accord sur les principes et même, grâce à la direction pontificale, sur les modifications possibles pour la pratique. Non seulement ils seront dans chaque pays complètement unis en face d'adversaires que divisent la politique, la philosophie, la religion, mais encore les catholiques de tous les pays, groupés autour du pape, se rencontrant fréquemment dans des Congrès internationaux, travailleront en commun, en présence des peuples qui luttent sans cesse les uns contre les autres sur le terrain économique ou politique, au triomphe de leurs doctrines. Certes les succès qu'ils ont déjà obtenus en Allemagne, en Belgique, en Amérique sont de nature à leur prouver que la voie dans laquelle les a fait entrer Léon XIII est la meilleure et ne doit pas être abandonnée. Par contre ils devraient inspirer de sérieuses réflexions à ceux qui les rencontrent sur le terrain politique ou, ce qui revient au même, sur le terrain social et pédagogique : l'impuissance de M. de Bismarck à les arrêter, la défaite des libéraux belges sont des exemples assez caractéristiques. Quelle ligne de conduite serait la meilleure en de telles circonstances? c'est ce que décideront de plus compétents. Mais nous ne saurions de même passer sous silence ni les conditions dans lesquelles se trouve placée la philosophie demeurée indépendante ni les voies dans lesquelles elle semble devoir s'engager.

Les systèmes de métaphysique, antérieurs à Kant et le kantisme lui-même ont été des essais plus ou moins heureux pour conserver les dogmes essentiels du christianisme, après l'abandon du péripatétisme scolastique, qui suivit les découvertes de Copernic, de Képler, de Galilée,

1. Art. de De Groot dans le *Divus Thomas*, vol. IV, 1890-91.
2. Cf. Paul Janet, *Histoire de la science politique*, I, p. 382 sqq.

de Harvey. Ainsi Descartes fait ses Méditations sur l'existence de Dieu, sur la distinction de l'âme et du corps. Leibniz justifie Dieu contr ceux qui invoquent le mal physique, métaphysique ou moral; Male branche s'entretient avec le Verbe; Voltaire inventerait Dieu s'il n'exis tait pas; Kant postule, avec la liberté, l'immortalité de l'âme et l'exis tence de Dieu. Les éclectiques et les idéalistes français ont fait porte ou converger leurs recherches sur l'âme et Dieu. Or il semble bien qu les catholiques ne demanderont plus désormais à ces systèmes ce qu le thomisme leur donne surabondamment. Il ne restera ainsi, pour l défendre et les propager, au moins dans les pays catholiques, que de professeurs dont le nombre diminuera de jour en jour. Car ces sys tèmes, que combattront les catholiques, ne pourront satisfaire le esprits qui ont renoncé sans retour aux idées religieuses et qui deman deront aux sciences et à la philosophie des sciences de poser et d résoudre les questions auxquelles s'appliquaient autrefois les religion et les métaphysiques. L'existence de tels esprits n'est d'ailleurs null ment incompatible avec le développement du thomisme. Car c'est à eu que s'adresseront les catholiques pour acquérir les connaissances pos tives par lesquelles ils adapteront aux besoins modernes leur édific religieux et philosophique. Thomisme et philosophie scientifique, voi les deux facteurs principaux de la spéculation future [1].

On aperçoit clairement ce que deviendra dans les mêmes condition l'histoire de la philosophie. Les thomistes s'en serviront surtout pou expliquer la formation du système et pour le justifier contre les théori rivales. Ils laisseront donc de côté les ouvrages où l'on reconstruit le philosophies en se plaçant à un point de vue tout moderne, pour n s'attacher qu'à ceux où on les présente d'une façon objective et impa tiale. De leur côté les penseurs qui se réclament des sciences ne pou ront s'intéresser qu'à une histoire exacte des idées, avec laquelle i se représenteront ce qu'a été l'humanité et ce qu'elle peut devenir.

Mais pour que la philosophie scientifique et l'histoire impartiale de philosophies s'imposent aux thomistes, il faut que ceux qui les cult vent se tiennent au courant de ce qui se fait chez leurs voisins; faut que, ne se bornant pas à établir la vérité, ils soient toujours prê à combattre l'erreur partout où elle se trouve, il faut que, pensa librement, ils n'affirment pas plus qu'ils ne savent; il faut enfin qu'i constituent entre eux une sorte de ligue internationale destinée défendre la vérité et à la signaler partout où elle se trouve. Ain ils forceront leurs adversaires à tenir compte de plus en plus d découvertes positives et des résultats d'une recherche historique abs lument impartiale; ils travailleront très efficacement à la constitutio de la philosophie et de la société de l'avenir.

F. PICAVET.

1. Il s'agit toujours, bien entendu, des pays catholiques. La philosophie scie tifique peut prendre par suite une importance prépondérante dans les pays pr testants.

NOTES ET DISCUSSIONS

A PROPOS DES PREMIERS DÉVELOPPEMENTS DU LANGAGE

Réponse à M. Marty.

Dans un article qu'il a bien voulu consacrer dans la *Vierteljarhrsschrift für wissenchaftliche Philosophie* (1er nº de 1892) [1] à l'analyse critique de mon livre sur l'origine du langage, M. Marty se prévaut de certaines tournures de phrases où il croit voir des contradictions, et de prétendues lacunes dans les raisonnements pour en mettre en doute les conclusions.

Je ne suivrai pas mon honorable contradicteur dans les détails de la discussion qui forme l'objet de cet article. Qu'il me suffise de rappeler brièvement l'essence de ma théorie et d'en fixer les données et l'enchainement d'une manière qui ne laisse place à aucune équivoque et fixe le lecteur sur sa consistance logique.

Selon moi, le développement du langage est le résultat d'une double évolution : les formes et les sens se sont multipliés indéfiniment, celles-là par l'effet de causes physiologiques, ceux-ci sous des impulsions instinctives, mais dans les deux cas d'une manière indépendante de la volonté de l'inventeur inconscient des nouvelles formes ou des nouveaux sens.

L'exemple suivant fera voir comment je me rends compte de ces deux procédés.

Les adjectifs latins *tenuis* et *tener* dérivent, par voie d'évolution phonétique, physiologique et fatale, eu égard à l'individu chez lequel le résultat s'en est manifesté d'abord, d'un antécédent *tenues* qui servait de désignation commune aux deux nuances significatives distinguées plus tard à l'aide des formes nouvelles. Mais l'attribution respective de *tenuis* au sens de *ténu* et de *tener* à celui de *tendre*

1. Dixième article d'une série intitulée *Ueber Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung.*

n'est pas plus que la création même de ces formes l'effet d'une intention préméditée, consciente ou réfléchie, de la part de l'auteur de cette attribution. Elle ne s'est pourtant pas faite fatalement, au hasard, par pur caprice ou occasion. Elle résulte, selon toute vraisemblance, d'une analogie sourdement perçue et agissant sur l'esprit de l'homme de façon à déterminer son choix par le moyen de l'instinct, entre les finales *is* de *tenuis* et *er* de *tener* et quelque nuance significative voisine de celle qui leur a été ainsi dévolue, et attachée déjà à des adjectifs terminés par les mêmes finales.

Dans tous les cas, et quelle que soit la cause psychologique précise de l'attribution, je ne saurais trop répéter qu'à mon sens elle n'implique pas un acte voulu et réfléchi de la part de celui qui l'a mise au jour.

C'est par là que les attributions significatives que j'appellerai *naturelles* ou *instinctives* se distinguent (et il est tout à fait évident qu'elles s'en distinguent) des dénominations préméditées, raisonnées, voulues, — *artificielles*, en un mot, qui n'ont lieu que dans un certain état du développement intellectuel et social de l'humanité et qui consistent, par exemple, à donner le nom de *photographie* à l'art nouveau ainsi désigné ou bien à appeler *Pierre* ou *Paul* tel enfant qui vient de naître.

Ce qui a pu et dû se passer pour *tenuis* et *tener* est pour moi l'image des mouvements qui, dès le principe, ont dirigé le cours du développement linguistique en ce qui regarde l'attribution des sens aux formes des mots. C'est le caractère instinctif de ce mouvement qui justifie à mes yeux la légitimité des expressions « la vie du langage », « la vie des mots »; ceux-ci et celui-là ne sont vivants que parce qu'ils ont le pied dans la nature organique, j'entends ailleurs que dans la raison pure.

Cette conception rentre dans celles que M. Marty combat en les rangeant sous le terme générique de *nativisme*. Ce ne serait une raison suffisante pour que je l'abandonne que si mon contradicteur avait montré comment le point de vue opposé, ou l'hypothèse du caractère prémédité et conscient de l'évolution linguistique, peut se concilier tout à la fois avec les exigences de la logique et celles qui résultent de l'examen des faits et des explications qu'ils requièrent. M. Marty ne l'a pas fait et nul ne saurait le faire, car la nature des choses y mettant obstacle, la tâche est impossible. Aussi resté-je plus que jamais persuadé que la théorie que j'ai exposée est la seule qui soit propre à rendre compte des phénomènes du langage au double point de vue phonétique et philosophique.

PAUL REGNAUD.

LE PROBLÈME D'ACHILLE

Réponses à M. Georges Mouret.

Monsieur le Directeur,

L'article, si remarquable d'ailleurs, de M. G. Mouret sur le problème l'*Achille*, qui a paru dans le numéro du 1er janvier de la *Revue philosophique*, bien qu'écrit à l'occasion de ma brochure intitulée : *Etude sur les arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement* [1], ne donne aucune idée de la thèse que je soutiens en ce qui concerne l'argument l'*Achille*, thèse qui, peut-être radicalement fausse, a du moins, je le crois, le mérite d'être originale. En outre, par une erreur certainement involontaire, il m'attribue un mode de démonstration qui équivaut à une véritable pétition de principe et que je n'ai point employé. Quant aux trois autres négations de Zénon d'Elée, la *Dichotomie*, la *Flèche* et le *Stade*, l'article en question ne les mentionne même pas. Je crois donc, dans l'intérêt de la vérité, devoir faire une courte réponse à M. G. Mouret, ou, plus exactement, donner quelques explications aux lecteurs de la *Revue philosophique*.

En ce qui concerne l'*Achille*, je n'indique pas, dans ma brochure, d'une façon précise, en quoi consiste le sophisme de Zénon, je me contente de démontrer, avec des preuves surabondantes, sans passer à la limite d'aucune série convergente et en me plaçant sur le terrain de la simple logique, le seul que je tiens pour véritablement solide, que les deux mouvements uniformes simultanés dont Zénon d'Elée suppose Achille et la Tortue animés, *après* la première période de mouvement, c'est-à-dire après qu'Achille a parcouru les 10 premiers mètres et la Tortue le 1 premier mètre, sont contradictoires avec les hypothèses et les données du problème et que, par conséquent, ils ne coexistent que dans son imagination. Il en résulte nécessairement que l'argument l'*Achille* ne saurait prouver que le mouvement est impossible, ce qui était mon unique objectif. Cette manière de procéder, qui consiste à prouver qu'une chose n'est pas de telle ou telle façon, au lieu de démontrer comment elle est, n'est pas complètement satisfaisante. Aussi ai-je cherché, depuis, une démonstration directe et je crois l'avoir trouvée. Pour ne pas trop allonger cette réponse,

1. Chez Hachette et Cie, boulevard Saint-Germain, 79.

je me contenterai d'indiquer sur quoi je la fonde. Je démontre d'une façon péremptoire les deux points suivants :

1° Qu'Achille et la Tortue, en vertu des hypothèses et des données du problème, marchent de façon à ce que les espaces qu'ils parcourent simultanément et successivement, forment deux séries indéfiniment *divergentes* et non deux séries indéfiniment *convergentes*, ainsi que Zénon d'Elée le suppose.

En effet, Zénon n'a pas vu que la donnée fondamentale du problème, à savoir : que pendant qu'Achille parcourt 10 espaces égaux, la Tortue en parcourt 1, ne suffit pas pour déterminer complètement les mouvements simultanés d'Achille et de la Tortue, puisque cette donnée s'applique également, soit qu'Achille et la Tortue marchent dans le *sens ascendant*, en parcourant successivement des espaces qui vont en croissant indéfiniment, de manière à former deux séries divergentes, soit qu'ils marchent dans le *sens descendant* en parcourant successivement des espaces allant en décroissant indéfiniment, de manière à former deux séries convergentes. Or, Achille et la Tortue ne peuvent marcher en même temps dans deux sens différents. Donc, pour que les mouvements simultanés d'Achille et de la Tortue soient bien déterminés, outre la loi, il faut en indiquer le sens. Or, il est facile de prouver, d'une façon péremptoire, qu'Achille et la Tortue ne peuvent pas marcher dans le sens descendant. Donc, ils marchent dans le sens ascendant, et, par conséquent, les espaces qu'ils parcourent successivement, forment deux séries DIVERGENTES. Cela étant, il est évident que, quelle que soit l'avance que l'on donne à la Tortue, Achille finira par l'atteindre.

2° Que si Achille et la Tortue marchaient de la façon que Zénon suppose, Achille ne pourrait jamais atteindre la Tortue. Et, en effet, dire qu'Achille parcourt 10 espaces égaux pendant que la Tortue en parcourt 1, et donner *constamment* à la Tortue une avance de 10 de ces espaces, revient à admettre implicitement que, pendant qu'Achille parcourt 10 espaces égaux, la Tortue en parcourt 11. La Tortue marche donc plus vite qu'Achille, et, par conséquent, ne peut jamais être atteinte par lui.

Si ce que nous venons de dire est exact, l'explication du sophisme de l'*Achille* est évidente. Zénon fonde son raisonnement sur des mouvements fictifs tels qu'en admettant qu'ils existent, il est impossible à Achille d'atteindre la Tortue, tandis qu'Achille et la Tortue marchent réellement de façon à ce qu'Achille atteint la Tortue. Rien donc de plus naturel que la contradiction entre le raisonnement de Zénon et l'expérience.

Les deux séries convergentes sur lesquelles Zénon fonde son raisonnement n'existant pas, la question si intéressante des *limites* des séries convergentes, à laquelle M. G. Mouret consacre entièrement son article, non plus que le principe fondamental du calcul infinitésimal, ne me paraissent pas se rattacher en aucune façon au problème

d'*Achille*. Nous le répétons — car c'est en cela que consiste notre thèse — les mouvements uniformes simultanés dont Zénon suppose Achille et la Tortue animés, après la première période de mouvement, c'est-à-dire après qu'Achille a parcouru les 10 premiers espaces et la Tortue le premier espace, sont incompatibles avec les hypothèses et la donnée fondamentale du problème. Donc, de tels mouvements ne coexistent pas. Selon nous depuis près de 2500 ans, les Eléates ont fondé et fondent encore leurs raisonnements sur une hypothèse non réalisable, sur une hypothèse chimérique [1].

Quelques mots pour finir sur les trois autres négations de Zénon d'Elée.

Contrairement à l'opinion générale des Eléates, nous tenons la *Dichotomie* pour le plus important des quatre arguments de Zénon d'Elée contre le mouvement; car, c'est le seul qui serait décisif s'il était rigoureusement démontré. En effet, si la *Dichotomie* était un argument péremptoire, le mouvement n'existerait pas. Or, le mouvement n'existant pas, c'est un non-sens de supposer qu'Achille puisse poursuivre une Tortue, qu'une flèche puisse voler et que deux règles puissent être mises en mouvement. La *Dichotomie* peut donc tenir lieu de l'*Achille*, de la *Flèche* et du *Stade*. La réciproque n'est pas vraie. Par exemple, l'*Achille* ne saurait prouver que le mouvement en général est impossible, mais seulement que deux mouvements uniformes *particuliers* ne peuvent pas coexister simultanément dans certaines conditions.

Mais la *Dichotomie* ne peut être un argument péremptoire, car il serait alors la négation de lui-même [2]. Non seulement il serait la négation de lui-même, mais la négation de tout ce qui a existé, existe ou pourra exister, soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre moral et intellectuel. Tout concept deviendrait impossible, la pensée n'existerait pas. Or, si rien n'existe, quel pourrait bien être alors l'objet de la métaphysique [3].

La *Flèche* est un sophisme assez grossier provenant d'une définition fausse et incomplète du *repos*. D'après Aristote l'énoncé de cet argument est le suivant :

« Si toujours une chose est en repos quand elle est dans un espace égal à elle-même,

« Et si toujours un mobile est à chaque instant dans un espace égal à lui-même :

« La flèche qui vole est immobile. »

1. Je remarque qu'un mouvement ne peut être descendant qu'après avoir été ascendant. Donc, tout mouvement descendant suppose nécessairement un mouvement ascendant antérieur et, par suite, la possibilité du mouvement. Or, Zénon fonde son raisonnement sur la considération des mouvements descendants. Donc, par cela seul, il admet la possibilité du mouvement.

2. Voir notre brochure.

3. Voir *Infini et Quantité*, de M. F. Evellin, p. 92. Chez Alcan, éditeur, Boulevard Saint-Germain, 106.

La définition que Zénon donne du repos est fausse, car il est des mobiles qui peuvent se mouvoir tout en occupant toujours un espace égal à eux-mêmes. Par exemple, une sphère qui tourne sur elle-même, autour de l'un de ses diamètres supposé fixe dans l'espace. Elle est incomplète, en ce qu'il ne suffit pas pour qu'un corps soit en repos qu'il soit toujours dans un espace égal à lui-même, il faut de *plus* que cet espace soit toujours la même portion de l'espace indéfini. Donc, de ce qu'une chose est toujours dans un espace égal à elle-même, elle n'est pas nécessairement en repos. Donc, la flèche qui vole n'est pas en rêpos, puisqu'elle n'occupe pas, à chaque instant, la même portion de l'espace indéfini.

Enfin le sophisme du *Stade* saute tellement aux yeux, que l'on reste véritablement confondu, en songeant qu'un tel argument a pu être pris un seul instant au sérieux. Nous n'en dirons donc rien ici.

Veuillez agréer, etc.

G. FRONTERA.

L'interprétation que M. G. M. a proposée du problème d'Achille a dû surprendre bien des lecteurs de la *Revue*. Nous ne prétendons pas en apporter ici une réfutation, qui nous semble d'ailleurs inutile; mais puisque l'auteur a cru pouvoir l'appuyer sur certaines considérations mathématiques, nous voulons mettre en garde les lecteurs à qui elles pourraient faire illusion contre certaines assertions qui nous paraissent erronées.

Nous ne nous attarderons donc pas à prouver que l'argument de Zénon n'était pas, dans la pensée de son auteur, « une critique du principe fondamental du calcul infinitésimal », ni même « de l'emploi en analyse des séries convergentes »; nous rappellerons seulement que ce paradoxe célèbre ne nous est pas parvenu isolé, mais qu'il fait partie d'un ensemble d'arguments tous dirigés, d'après une tradition unanime, contre l'existence de la pluralité et du mouvement, et dont quelques-uns, par exemple la *Flèche*, n'ont assurément rien à voir avec le calcul infinitésimal.

Il est donc fort probable que M. G. M. a méconnu la valeur de l'argument, et que, s'il contient un sophisme, celui-ci n'est pas où M. M. croit le voir. Et en effet, la proposition : « Il faut auparavant que le poursuivant soit arrivé au point de départ du fuyant », est absolument incontestable. M. M. accuse Zénon d'exclure ainsi arbitrairement le point de rencontre, et de réduire les deux trajectoires à deux suites de points qui n'ont aucun point commun : or Zénon ne veut nullement prouver que ce point de rencontre n'existe pas, mais que, pour arriver à ce point dont l'existence nous est connue par la géométrie élémentaire, Achille devra parcourir une infinité d'espaces, et que par conséquent il ne l'atteindra jamais, attendu que « il n'est pas possible de fran-

chir des espaces infinis en un temps fini ». (Aristote, *Physique*, VI, 2, 233 a 21; Simplicius, 236 b.)

Tel est le principe, vrai ou faux, du raisonnement de Zénon; voilà la prémisse sur laquelle devait porter la critique de M. M. Le nerf de l'argument consiste dans cet axiome, admis encore aujourd'hui comme évident par beaucoup de bons esprits : « L'infini actuel ne peut être réalisé »; et c'est parce que le mouvement, s'il était réel, contiendrait une infinité *actuelle* de parties, que Zénon le déclare impossible, ou irréel.

On voit que le sophisme, s'il existe, est plus subtil et plus profond que M. M. ne semble le croire. Aussi fait-il tort à Zénon en comparant son argument à un paralogisme grossier dont la fausseté saute aux yeux. Il suppose qu'on porte sur deux axes rectangulaires Ox, Oy, à partir de l'origine O, deux suites de points définis par la formule $(1 - \frac{1}{10^n})$, où n prend toutes les valeurs positives entières 1, 2, 3..., et ayant respectivement pour limites les deux points $x = 1$, $y = 1$; il montre que la distance de deux points correspondants, qui est $(1 - \frac{1}{10^n})\sqrt{2}$ (et non : $(1 - \frac{4}{10^n})\sqrt{2}$, comme une faute d'impression le lui fait dire à tort), tend vers la limite finie $\sqrt{2}$, et il croit prouver par là que les deux axes n'ont aucun point commun. Or il a supposé expressément qu'ils se rencontrent en O, puisqu'il est parti de ce point commun pour porter les longueurs $(1 - \frac{1}{10^n})$ sur chacun d'eux; le cercle vicieux est manifeste. Ainsi, non seulement M. M. n'a pas compris le sens et la portée de l'*Achille*, mais, pour l'expliquer, il a commis une faute de raisonnement dont Zénon était certainement incapable, et qu'en fait il n'a pas commise.

Nous croyons donc que M. M. est mal venu à reprocher aux métaphysiciens leur ignorance de l'analyse; néanmoins, ils seraient heureux, et les mathématiciens aussi, d'apprendre ce qu'il entend par « séries convergentes *continues* », et comment les intégrales et surtout les différentielles peuvent être de telles séries.

M. G. M. daigne reconnaître aux discussions des métaphysiciens sur le temps, l'espace et le mouvement une certaine utilité, toute négative d'ailleurs; à notre tour, nous accorderons volontiers que sa tentative de logique évolutionniste a du moins l'avantage de prouver, une fois de plus, que les mathématiques, et particulièrement le calcul infinitésimal (où M. M. ne voit qu'une méthode d'approximation et de compensation d'erreurs), sont la pierre d'achoppement de toute logique empiriste. On sait les trésors de subtilité que Hume a dépensés en pure perte pour expliquer les vérités géométriques par les données de l'expérience; M. M. nous pardonnera de douter que, là où Hume a échoué, il puisse réussir.

LOUIS COUTURAT.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

F. Rauh. Essai sur le fondement métaphysique de la morale. In-8, 259 p. Alcan, 1891.

Le livre de M. Rauh est une thèse qui a été présentée à la Faculté des lettres de Paris et qui y a été très brillamment soutenue. Par l'importance des problèmes qu'elle pose, par la vigueur d'esprit qu'elle révèle, par l'originalité des conclusions auxquelles elle aboutit, elle mérite de retrouver auprès de ses lecteurs le succès complet qu'elle a eu auprès de ses juges. Ceux qui pour la connaître se contenteraient de ce compte rendu se priveraient de toute la joie que l'on éprouve à suivre, en ses démarches et en ses détours, une pensée forte et vivante, passionnément attachée à son objet, inquiète du vrai au point de mettre la vérité dans l'inquiétude, soigneusement défiante à l'égard de tout ce qui limite l'infini de la Raison et des choses, constamment disposée à reprendre ses formules préférées pour les revoir ou plutôt pour les refaire, pour leur donner, si c'est possible, encore plus de sens et plus d'âme. *Omne individuum ineffabile* est précisément une de ces formules dont M. Rauh aime à développer la profonde signification. Il y a dans son livre beaucoup de cet « ineffable » que l'on peut directement sentir, mais qui ne se reproduit pas.

M. Rauh indique au début l'intention de son ouvrage. « Justifier la moralité, c'est justifier l'honnête homme, — celui qui se résigne et celui qui se sacrifie, — si incapable qu'il soit de rendre compte de sa croyance. C'est établir la supériorité du sentiment, de l'acte moral, de la pensée pratique, vivante et réalisée, sur la pensée spéculative et contemplative. » Cependant il ne suffit pas d'opposer l'action à la connaissance par une acceptation immédiate des données de la conscience : il faut tirer des doctrines spéculatives elles-mêmes cet aveu final, que la science a son principe dernier dans l'acte, que la Raison en son essence absolue est non une vue, mais une vie, que la certitude morale n'est pas en nous un produit des choses ou un reflet de l'ordre universel, qu'elle est, au contraire, notre conquête, c'est-à-dire nous-mêmes en ce que nous avons de plus intime. Aussi M. Rauh n'arrive-t-il à sa doctrine propre, au « Système de la Liberté », qu'après avoir traversé d'autres doctrines ; il examine d'abord la morale naturaliste et les

théories qui tâchent de compléter le naturalisme, ensuite « l'intellectualisme », puis le « finalisme », enfin le « moralisme ». Sa conclusion est donc préparée et comme justifiée à l'avance par la critique des principaux systèmes. Quant à la méthode d'exposition appliquée à ces systèmes, elle n'est pas entièrement uniforme; elle est plus historique, quand M. Rauh nous parle de Darwin, de Spencer, de MM. Fouillée, Guyau et Wundt, ou encore quand sous le nom de « moralisme » il commente profondément la philosophie de Kant; elle est plus constructive quand il traite de « l'intellectualisme » et du « finalisme » : Spinoza, d'une part, Aristote et Leibniz, de l'autre, sont librement interprétés et parfois ingénieusement transfigurés. C'est un droit qu'avait M. Rauh pour le travail qu'il avait conçu, et il en a usé très heureusement. — Nous n'avons plus qu'à le suivre.

I. *La morale naturaliste. Systèmes de conciliation et de transition.* — On connaît les thèses essentielles de la morale naturaliste : Tous les êtres sont soumis à une double loi d'évolution et d'adaptation au milieu; l'hérédité fixe chez les vivants les modifications acquises; la sélection naturelle explique pourquoi tels êtres survivent à d'autres êtres, telles croyances à d'autres croyances; les êtres les plus forts sont ceux qui s'accommodent le plus entièrement aux nécessités ambiantes; les croyances les plus fortes sont celles qui sont les plus indispensables au maintien de la vie sociale et de la vie universelle. Le plaisir et la peine expriment en nous le degré plus ou moins complet de correspondance qui existe entre notre être ou tel de nos actes et le milieu extérieur, tandis que les impulsions et les répulsions de notre activité résument, sous forme d'instincts, les expériences de nos ascendants dans cet effort d'adaptation. L'honnête homme est celui dont l'action entre le mieux et le plus profondément dans le courant des choses.

La morale naturaliste, ainsi exposée, peut ne paraître qu'un rajeunissement de certaines doctrines du siècle dernier; elle a sans doute le tort de ne pas établir de différences entre l'obéissance machinale et la collaboration volontaire à l'ordre universel; elle suppose, sans le mettre en relief, le mystère essentiel du monde moral, et elle ne peut dire pourquoi la même nécessité fait de tel homme un révolté, de tel autre un résigné. Cependant elle se distingue nettement de l'utilitarisme matéraliste ou logique. Elle a le sens de ce qu'il y a d'obscur et d'infini dans les choses; elle limite par le sentiment de l'évolution universelle les prétentions égoïstes de l'individu; elle tend même à reconnaître partout je ne sais quoi de divin qui nous enveloppe et nous pénètre. Bien qu'avec beaucoup de réserves, Darwin indique parfois le caractère providentiel de l'évolution et de la lutte pour l'existence; il glorifie l'œuvre de la nature, et il aperçoit dans le monde une tendance qui dépasse singulièrement le désir du bonheur individuel, même du bonheur universel. Spencer de son côté, avant d'aboutir à une philosophie purement mécaniste, a donné à son naturalisme une forme

téléologique; c'est avec un respect presque religieux qu'il a parlé des lois de la vie, de la justice de la nature, de la bienfaisante nécessité qui mène lentement l'humanité à un bonheur certain. Même dans sa philosophie mécaniste le mystère n'a pas disparu : l'idée de l'Inconnaissable, qui domine toutes nos conceptions, nous oblige à toutes sortes de réserves; elle justifie notre respect des institutions sociales, des croyances établies, surtout des croyances religieuses. Etre moral, c'est, par l'obéissance aux lois de l'évolution, participer à la puissance infinie d'où tout dérive. Et l'on peut dire aussi que l'action de l'Inconnaissable se révèle directement en nous par le sentiment, plus proche de la source de vie que l'intelligence abstraite : l'inclination efficace a plus de vérité que la connaissance logique. Il est donc faux d'assimiler, avec l'utilitarisme, la moralité à un calcul : elle a plus de profondeur que toutes nos combinaisons réfléchies : elle est une inspiration, qui vient de l'infini.

Si c'est là le sens de la morale naturaliste, elle n'a plus besoin des perfectionnements que lui apportent MM. Fouillée et Guyau ; elle les contient déjà. Déjà elle pose que la gravitation sur soi est inséparable dans l'être vivant de l'expansion vers autrui. Seulement MM. Fouillée et Guyau ont plus nettement dégagé cet élément de moralité supérieure que comporte le naturalisme; ils ont limité avec plus de précision le rôle de la morale « scientifique »; ils ont prolongé le monde naturel en un monde idéal, qu'ils ont rempli de leurs hypothèses et de leurs rêves. Pour M. Fouillée en particulier, la science ne saurait s'ériger en absolu, le mental a en face du physique une existence propre, si bien même qu'il peut transformer le physique; les idées que nous concevons tendent à se réaliser, par cela même que nous les concevons, elles sont des forces qui peuvent modifier le cours des choses; de telle sorte qu'une influence très grande doit être attribuée aux idées morales qui expriment une nature plus haute que la nature actuelle. De plus, dans la nature actuelle, nous pouvons découvrir une moralité en voie de se faire : l'union des forces, par laquelle s'accomplit le progrès naturel, prépare l'union des âmes, par laquelle s'accomplit le progrès moral; la solidarité universelle des êtres annonce dans le monde ce qui deviendra par la raison humaine la fraternité universelle.

En Allemagne, M. Wundt essaye, lui aussi, de compléter le naturalisme; il transpose dans un langage scientifique les vues spéculatives de Hegel sur le développement de l'Humanité; il admet qu'il y a un Esprit moral de l'Humanité qui concilie, dans un progrès indéfini, l'universel et l'individuel; il constate et il justifie en même temps l'action considérable des sentiments, des croyances religieuses, et spécialement du christianisme : il reconnaît que l'union des âmes est plus vitale que l'accord des intelligences; et par là il vient rejoindre les conclusions auxquelles aboutit sa spéculation propre : suprématie de la volonté sur l'entendement, causalité de l'esprit qui se manifeste par un développement sans fin, légitimité de certains motifs impératifs qui sont

dans l'ordre moral ce que sont les postulats dans l'ordre de la connaissance.

Sous ces diverses formes et malgré ces perfectionnements, le naturalisme ne peut se sauver d'une objection essentielle : s'il établit à bon droit la supériorité du sentiment et de la vie sur l'intelligence, s'il reconnait justement dans la nature des traces et comme des intentions de moralité, il ne fait que poser ses conclusions sans les justifier. Pour prouver que la vie morale est dans le sens de l'être il faut autre chose que les indications ambiguës de l'expérience, — il faut pouvoir rattacher ce qui est à ce qui doit être et fonder le droit comme le fait nécessaire et éternel qui explique les faits contingents et temporels : le physique ne peut être nommé, à plus forte raison moralement qualifié, que s'il participe d'un ordre idéal qui lui confère son existence et sa dignité. Au point de vue de la nature on ne saurait dire que la liberté vaut mieux que la nécessité, l'union que la lutte et la générosité que l'égoïsme. L'idéal que MM. Fouillée, Guyau et Wundt superposent à l'interprétation de la réalité n'est pas justifié, même à titre d'idéal; il est objet de foi, d'espérance ou de rêve, quand il n'est pas seulement la traduction éloquente, poétique, ou positive de ce qui semble donné dans la conscience actuelle. — Il n'y a de moralité que s'il y a une raison; pour sauver la part de vérité morale qu'il renferme, le naturalisme doit chercher ses preuves dans un système rationnel, plus ou moins analogue au spinozisme.

II. *L'intellectualisme.* — Passer du naturalisme à l'intellectualisme, ce n'est pas substituer à l'expérience du concret une explication abstraite : l'intellectualisme bien compris est une doctrine de la réalité et de la vie. M. Rauh va même plus loin : l'intellectualisme, rigoureusement développé, est obligé de marquer des limites à la connaissance proprement dite et d'arrêter l'intelligence devant l'infinité incompréhensible de l'Etre. Et voilà bien l'intérêt de cette subtile et profonde interprétation : ce sont les mêmes raisons qui, selon M. Rauh, forcent l'intellectualisme à tenter une déduction de la réalité et à reconnaître l'insuffisance de cette déduction.

Le principe de l'intellectualisme, c'est que le fait n'est pas par lui-même le droit, c'est que la vérité consiste, non dans les choses données, mais dans l'ordre éternel qui les explique et qui les fonde. L'affirmation de cet ordre éternel est enveloppé dans toute pensée. Nous ne pouvons juger de ce qui est que par ce qui doit être; et la possibilité idéale de l'existence précède logiquement, en même temps qu'elle la détermine, l'existence effective. Et l'être idéal qui mesure l'être réel n'est point une chose, mais, suivant la formule de M. Lachelier, la vérité *a priori* de toutes choses. Ainsi, puisque les choses sont en raison de leur vérité, il faut admettre que la vérité absolue, s'il y en a une, implique une absolue réalité : or, comment refuser de reconnaître une vérité absolue? Tout ordre d'intelligibilité s'évanouirait, si les rapports des

essences et des existences finies n'étaient fondés sur l'unité indivisible
de l'essence et de l'existence en un principe absolument nécessaire. C'est
là le sens de l'argument ontologique : nous ne pouvons penser Dieu
sans affirmer son existence, et nous ne pouvons rien penser sans penser
Dieu.

Ainsi se construit *a priori* un système d'explication qui fait dérive
le relatif de l'absolu et qui voit dans le sensible une expression dégradé
ou imparfaite de l'intelligible. Dira-t-on que l'intelligible est une simpl
loi à laquelle nous soumettons le sensible, que l'entendement *inform*
ses objets sans les créer, que par suite les choses peuvent être donnée
et même comprises sans être logiquement déduites d'un premier Prin
cipe? Mais on est bien obligé d'avouer que la notion d'une Raiso
absolument spontanée et créatrice reste tout au moins pour une intelli
gence ainsi *critiquée* la fin de son effort et l'idéal de son œuvre. L
pensée ne saurait sans déchoir ou même sans s'anéantir renier sa cau
salité propre, elle doit la supposer alors même qu'elle ne peut pas l
démontrer. En outre, on ne peut réduire l'entendement au rôle d
législateur qu'en conférant à l'objet une existence extérieure et ind
pendante : or l'intellectualisme s'oppose précisément à ce réalisme naïf
il établit que l'être doit jaillir en quelque façon de la pensée, qu
l'objet n'est pas seulement la donnée immédiate de l'esprit, qu'il e
est aussi le produit immédiat. Quand j'affirme le vrai, je ne sors pa
de moi-même : en moi, je prends conscience de l'identité éternelle d
l'être et de la pensée : le principe intelligible de mon affirmation est l
cause véritable de la réalité affirmée.

Ce qui achève de raffermir l'intellectualisme, c'est, à ce qu'il sembl
la possibilité de découvrir, à tous les degrés du sensible, l'actic
ordonnatrice de l'intelligible. L'intellectualisme ramène le monde à u
système de notions qui se subordonnent les unes aux autres. Où est
rapport, dira-t-on, entre la notion abstraite et l'individu vivant? L'o
jection serait insoluble si la notion n'était qu'un symbole inerte et si da
l'individu il n'y avait que l'individuel. Mais la notion a une vie qu'el
tient de l'esprit qui l'a engendrée et qu'elle peut communiquer
d'autres esprits : les idées travaillent, agissent. Et d'autre part l'in
vidu ne mériterait pas le nom d'être, s'il n'y avait rien en lui qui pern
de le comprendre; tout individu est une définition concrète, à laque
tous les détails de l'existence se rattachent comme le prédicat au suj
tout individu a une nature qui est pour lui la mesure de la valeur d
choses. Et ainsi l'union de l'individuel et de l'universel se retrou
partout, là même où l'on serait tenté de considérer l'universalité com
abstraite et l'individualité comme irréductible. Pareillement l'un
fondamentale de l'Être apparait, imitée, symbolisée, dans les div
modes de l'Étendue et de la Pensée : on retrouve de l'immobile dans
mouvement et de l'intelligence dans les puissances confuses des se
L'Être de toute chose est donc l'Être même de Dieu. *In Deo vivim
movemur et sumus.*

Cependant cet Être infini dont l'inépuisable fécondité engendre tout ce qui existe échappe par sa nature aux prises de notre entendement. Le système géométrique de notions par lequel le spinozisme explique la réalité n'est pas adéquat à ce qu'il représente. Sans doute il a l'avantage d'être pour l'intelligence un objet immédiat interne et surtout de traduire avec une rigueur inflexible la nécessité qui rattache le relatif à l'absolu, les êtres à l'Être. Mais la notion n'est qu'une possibilité logique : elle n'a pas la vertu de l'essence qui va à l'existence et qui la conquiert. L'intellectualisme n'abdique pas, il développe au contraire son principe avec plus de force, quand il reconnait ce caractère de la notion, comparée à l'essence. Plus nous affirmons, en effet, que le réel c'est l'intelligible, plus nous devons admettre que l'intelligible absolu n'est pas identique à l'intelligible que nous connaissons : notre entendement ne peut communiquer l'existence à ses conceptions, il circonscrit les choses, mais ne les constitue pas : oserions-nous prétendre, nous qui ne sommes que des parcelles d'être, à la Puissance productrice de l'Être? Voilà pourquoi la Nécessité, que nous sommes tenus invinciblement d'affirmer, nous reste incompréhensible : le développement logique de la notion suppose l'homogénéité du principe et des conséquences; or la Pensée et l'Étendue ne peuvent rendre compte de telle chose pensante et de telle chose étendue; le mouvement est hétérogène par rapport à l'étendue immobile; la sensibilité est hétérogène par rapport à l'entendement. Toutes les formes individuelles d'existence, dès qu'elles sont produites, rentrent dans la Nécessité; mais la Raison qui les produit avec une essence propre demeure mystérieuse. Aussi Spinoza lui-même a-t-il été amené à distinguer les *notions communes*, par lesquelles l'esprit détermine les lois générales des choses, et les essences *particulières affirmatives*. Le type le plus élevé d'explication consisterait donc à rattacher directement à Dieu chaque essence particulière affirmative, à saisir chaque être donné dans l'Être infini qui l'engendre; mais ce genre de connaissance n'est possible que pour l'âme humaine, nous ne pouvons comprendre les autres êtres de la nature que par leurs propriétés communes et leur relation de causalité réciproque; l'explication mécanique des choses est le complément de l'explication géométrique, sans en être l'équivalent. Ainsi la Nécessité, établie par l'esprit, n'étant pas une, ne saurait être absolue : il y a place au fond de l'Être pour la contingence. De plus, l'explication géométrique, à supposer qu'elle pût aller jusqu'au bout, constituerait, non un ordre de contrainte extérieure, mais un ordre d'intelligibilité interne; elle montrerait comment l'action de Dieu nous pose dans notre être et nous fait participer à sa nature. Nous partageons le sort de Dieu : nous sommes libres, si Dieu est libre. Et de quoi donc la Raison infinie pourrait-elle dépendre? Il y a place au fond de l'Être pour la Liberté; disons mieux : l'Être est Liberté.

Ainsi le Premier Principe des choses est à la fois nécessaire et incompréhensible. Et voici les conséquences que l'on tire de l'intellec-

tualisme quand on n'en considère que la première face. L'erreur et le mal n'ont rien de positif; ils expriment simplement une moindre connaissance et une moindre puissance, l'ordre éternel ne comporte pas de défaut et ne souffre pas de trouble, il exclut donc toute contingence et tout libre arbitre. Nous sommes dans le même rapport avec le bien qu'avec l'être; par conséquent la vertu est dans la science, qui nous fait connaître ce rapport selon la vérité, qui nous affranchit ainsi de toutes les relations sensibles et imaginaires; la sagesse est le privilège du philosophe qui contemple les choses sous la forme de la nécessité et de l'éternité. — Mais si l'on considère la seconde face, beaucoup trop négligée, du système, la conception de la moralité se transforme : l'Infini qui nous produit et nous enveloppe vient borner notre science orgueilleuse; c'est dans cet Infini qu'est l'inexplicable raison de notre choix entre le bien et le mal. Nous sommes sans doute dans le même rapport avec le Bien qu'avec l'Être; mais l'intelligence n'est pas ce qui nous révèle le mieux l'Être. Au contraire, le sentiment, fusion vivante de la raison et du cœur, peut nous faire pénétrer plus avant dans les profondeurs de l'Infini. Spinoza du reste l'avoue expressément : l'homme de foi peut faire son salut aussi bien que le penseur.

Mais ces dernières conséquences, partiellement engendrées par le système, finissent par le dominer et l'obligent à se transformer. Du moment que notre intelligence ne peut pas découvrir l'unité absolue du nécessaire, qu'elle ne peut pas expliquer par des idées claires la relation de l'intelligible et du sensible, il faut chercher le type de la vérité, non pas dans l'unité abstraite de la notion qui se développe, mais dans l'union concrète de la raison et de la vie; il faut donner à ce sentiment de l'Infini, que reconnait Spinoza, non un caractère d'horreur sacrée, mais une force d'élan et d'expansion : il faut justifier hardiment la contingence que l'on semble subir, et reconnaître dans son intégrité, sans essayer de la réduire, l'existence du mal et du péché. Or une certaine part de ces vérités nouvelles semble se trouver dans le « finalisme ».

III. *Le finalisme.* — Entre l'intellectualisme que nous a exposé M. Rauh et le finalisme qu'il va reconstruire, la ligne de démarcation serait difficile à établir, si l'on s'en tenait à la lettre du titre. M. Rauh a montré, en effet, que l'intellectualisme, même spinoziste, n'exclut pas la finalité, qu'il en répudie seulement les expressions anthropomorphiques. On peut dire que Spinoza admet, comme Aristote, la finalité interne, c'est-à-dire la notion posée avant ses propriétés. — Le caractère original du finalisme est ailleurs : il consiste à adopter pour type de vérité, non pas l'unité de notion que conçoit l'entendement, mais l'unité de vie que révèle la conscience. Le multiple et l'un, au lieu d'être dialectiquement rattachés l'un à l'autre, sont ainsi donnés l'un dans l'autre; Dieu n'est plus l'unité de substance nécessaire, il est l'unité d'harmonie; tous les êtres, expressions vivantes de l'Infini, ont

une individualité bien à eux; c'est par un lien idéal qu'ils dépendent les uns des autres; leur spontanéité est entière et, en un sens, absolue. Par conséquent l'Être raisonnable, participant immédiatement à la Vie et à la Lumière souveraines, se confère véritablement la liberté : il élève son *moi* à l'Infini. Le rapport de Dieu à moi est un rapport, non d'objet à objet, mais de Raison à Raison.

Mais cette philosophie peut aller plus loin et plus haut : Aristote et Leibniz ont parlé magnifiquement de la joie qui accompagne l'exercice de la pensée; M. Ravaisson a glorifié « la liberté irréfléchie de l'amour ». — Et en dehors de tout système philosophique, Pascal a montré que la vérité, pour être nôtre, doit devenir habitude, se faire matérielle et machinale en pénétrant notre organisme même. Qu'est-ce à dire, sinon que le sentiment entre dans l'ordre des choses à côté de la raison, que, séparée du sentiment, l'intelligence n'est qu'une faculté superficielle et inefficace? On remarquera peut-être que l'entendement reste encore le principe de la vérité et de la certitude; mais que l'on remarque aussi que la Raison est enveloppée dans l'existence, qu'elle est déterminée dans ses démarches par la tendance à être, qu'elle plonge dans le désir. Ce qui est premier alors, ce n'est pas la Raison spéculative, étrangère par quelque endroit à son objet, c'est la Raison vivante, « incarnée », et sous sa forme suprême, l'Amour, en qui s'évanouit toute dualité, toute opposition. Rigoureusement, nous ne pouvons pas connaître Dieu : car Dieu en tombant sous la connaissance, cesserait d'être Dieu : il deviendrait un objet, une chose; — mais nous affirmons Dieu, en l'aimant, car l'amour supprime la distinction réfléchie du sujet de l'objet; nous témoignons par là que l'amour est la certitude par excellence, à laquelle est suspendue toute autre certitude. Et cet amour ineffable en qui Dieu et l'homme s'unissent devient le type idéal et inaccessible de toutes les relations qui unissent les êtres. Les êtres vivants existent en soi et cependant ils communiquent entre eux par les puissances confuses de leur être, par la sympathie et le désir; ils tendent à être le plus possible en eux et le plus possible hors d'eux. Qu'y a-t-il en effet de plus inaliénable que la joie, et qu'y a-t-il aussi qui nous fasse à ce point sortir de nous-mêmes? D'autre part, les facultés dites inférieures, l'imagination, l'activité pratique, participent plus à l'Infini des choses qu'une raison éprise de ses catégories et de ses définitions : la connaissance qui se limite est bien inférieure à la vie qui se répand.

Cependant une telle philosophie reste encore incomplète; ce qu'elle pose à l'origine, ce n'est pas *ma* Raison, mais encore et toujours *la* Raison : de telle sorte que le développement de mon être est déterminé par une Puissance qui m'attire, au lieu d'être mon effort et mon œuvre : l'universalité de l'ordre est plus forte que l'individualité de ma personne. Nous sommes des natures raisonnables, c'est-à-dire encore des *natures*, et ce qu'on appelle notre liberté n'est qu'une spontanéité plus haute. L'Absolu même n'est pas entièrement affranchi,

il tient encore, lui aussi, de sa *nature* propre la puissance qu'il exerce et l'ordre qu'il institue; il faut rendre à Dieu sa liberté. Enfin le sacrifice et le péché apparaissent trop dans cette philosophie comme des nécessités ou des scandales provisoires : tandis qu'ils doivent être des réalités permanentes sans lesquelles le divin ne saurait être conçu.

IV. *Le moralisme*. — Pour les systèmes rationalistes que nous venons d'examiner, la Raison, dans sa toute-puissante plénitude, est essentiellement la *Res æterna* qui se développe et se réalise par une dialectique spontanée : elle est l'objet infini qui enveloppe et qui engendre la multitude des objets finis. Mais la Raison, ainsi comprise, reste extérieure et relative au sujet qui la pense. L'argument ontologique est faux, en ce qu'il pose l'Absolu comme une *donnée* de l'esprit au lieu de poser l'unité immédiate, en un acte interne, de l'Absolu et de l'esprit. L'idée que le dogmatisme s'est faite de la certitude doit se transformer : c'est à Kant qu'est due cette transformation.

La Critique de la Raison spéculative aboutit à un double résultat. Le premier, c'est qu'il n'y a pas pour l'entendement, comme il y en a pour la sensibilité, des objets d'intuition, c'est que l'entendement et la sensibilité sont entre eux hétérogènes; le second, c'est qu'il y a une Raison. Mais la Raison ainsi affirmée ne pourrait se connaître sans se détruire, puisque en se connaissant elle deviendrait une *chose* qui apparaît à l'esprit. Il faut donc admettre qu'il n'y a pas de passage logique de la Raison à l'être donné et du droit au fait. Sans doute la science complète est encore aux yeux de Kant celle qu'ont rêvée les anciens métaphysiciens; mais la critique établit que cette science nous est impossible. De là ce que M. Rauh appelle le « positivisme métaphysique » de Kant. La certitude dont nous sommes capables se borne à la connaissance et à la vie morale : elle ne saurait se prendre à l'Être.

En quoi consiste donc le primat de la Raison pratique? La Raison pratique n'étend pas notre connaissance; elle détermine seulement cette idée de Liberté ou de causalité inconditionnelle qui est la forme éminente, mais vide, de la Raison spéculative. Or cette détermination ne peut avoir un caractère ontologique. Rattacher par un lien objectif la Liberté à l'Être ou l'Être à la Liberté, ce serait retourner à Spinoza ou aller à Fichte, et telle n'est pas la direction de la philosophie kantienne. Ce qu'il y a de plus vrai pour nous, selon Kant, c'est l'acte moral; et si l'acte moral implique un rapport de l'intelligible et du sensible, c'est un rapport absolument original, sans analogie avec les rapports naturels ou logiques. La Raison, supposée par la moralité, n'est pas une Raison universelle qui se réalise dans les choses et s'exprime par des notions, — c'est ma Raison. L'affirmation essentielle de la vie morale n'est pas : « Il y a une raison des choses », mais : « Je suis un être raisonnable ». Dès lors, je ne peux pas faire dériver mes états d'âme de ma raison, comme je les ferais,

dans un système intellectualiste, dériver de la Raison. L'union de l'intelligible et du sensible n'est pas donné à titre de fait : elle est conçue à titre de devoir; elle ne saurait être définie spéculativement, elle doit se réaliser pratiquement.

Voilà pourquoi la Liberté ne nous est, d'après Kant, connue que par le devoir; l'action seule peut la révéler, qui la détermine. En effet, la loi morale, à quelque point de vue qu'on la considère, soit en elle-même, soit dans son application aux volontés humaines, est une proposition synthétique *a priori*. En elle-même elle implique que la perfection de la volonté est dans l'obéissance à une maxime qui peut être érigée en motif universel de conduite, mais le concept d'une volonté bonne n'est pas analytiquement contenu dans le concept d'une législation universelle : le rapport entre les deux termes est synthétique, et pour justifier un tel rapport il faut, selon la critique de la Raison spéculative, un troisième terme qui soit une intuition. Or, cette intuition nous manque; nous ne voyons pas l'universalité de la maxime produisant la perfection de la volonté; nous sommes donc obligés de supposer, sans le connaître, le terme qui opère la synthèse, et ce terme ne peut être que la liberté, puisque la causalité absolue du vouloir peut seule faire la valeur de l'obéissance à la loi. Bien mieux, si nous considérons la loi morale dans son application aux volontés humaines, sous la forme de l'impératif catégorique, non seulement nous ne voyons pas l'action découler de la raison, mais nous admettons que l'action peut ne pas être conforme à la raison. Ainsi la loi morale est une proposition synthétique *a priori*, c'est-à-dire dont la nécessité doit être acceptée sans être démontrée ou perçue, et, en outre, une proposition synthétique *a priori* d'un ordre spécial, c'est-à-dire dont la nécessité, purement pratique, oblige sans contraindre. C'est donc une fausse interprétation que celle qui représente l'homme, selon Kant, comme scindé en deux êtres appartenant à deux mondes distincts, le monde intelligible et le monde sensible; ce qui est au contraire certain, c'est l'union des deux mondes, ou plutôt la subordination idéale et pratique du sensible à l'intelligible. Croire que la liberté *existe* et que, du ciel où elle habite, elle projette sur notre terre les phénomènes empiriques, ce serait restaurer le dogmatisme. Si parfois l'on conçoit la liberté pure comme antérieure à la liberté gouvernée par le devoir, c'est dans le sens où les théologiens conçoivent l'état d'innocence comme antérieur à l'état de chute. — Incapables de recouvrer l'innocence, nous devons conquérir la grâce; pratiquement nous n'avons pas à rechercher ce que nous pourrions être, mais à poursuivre ce que nous devons être.

Le formalisme de Kant est donc parfaitement rigoureux, en dépit des critiques de M. Fouillée. Jamais Kant n'a songé à traduire dans le langage de l'ontologie les conditions de la vie morale. En mettant le bien dans la bonne volonté, il montre que la valeur de l'acte est indépendante du concours que les choses peuvent lui apporter ou des obstacles qu'elles peuvent lui opposer, et s'il parle d'être *fins en soi*,

c'est qu'il assimile, pour des raisons exclusivement pratiques, au respect de la loi le respect de celui qui la conçoit. Contre le mysticisme et l'utilitarisme qui prennent leur point de départ, l'un dans la réalité éternelle, l'autre dans la réalité contingente, il défend vigoureusement l'originalité du sujet moral : il le dégage, par un audacieux effort, de l'étreinte des choses. Il se garde donc bien de toute spéculation sur l'être. Il a soin de marquer que ses postulats ne sont pas des connaissances, qu'ils sont essentiellement des moyens d'action, des représentations moralement utiles ou nécessaires de la moralité : l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu ne sont affirmées qu'au point de vue moral : l'hétérogénéité de la sensibilité et de l'entendement, théoriquement irréductible, est *pratiquement*, non *absolument* supprimée, afin que l'on puisse concevoir la forme parfaite de la Raison pratique.

On peut dire de la philosophie de Kant qu'elle a retrouvé les vrais titres de la vie morale. A la notion qui se développe logiquement, au désir qui se réalise spontanément, elle a substitué, comme objet plus élevé de certitude, comme certitude même, l'action pratique; elle a montré la suprématie de la vérité à faire sur la vérité faite. Seulement il reste sur ces belles conclusions la menace constante d'une autre solution possible. Qui sait si une vue de l'Être, de cette *Res æterna* qui subsiste encore pour Kant, quoique inaccessible à notre connaissance, n'infirmerait pas la valeur du devoir et ne contredirait pas la liberté de l'action? Allons-nous triompher par notre ignorance? Il faudrait compléter Kant en supprimant le fantôme de la certitude dogmatique, en montrant que la certitude intellectuelle a son principe dans la vérité morale, telle que Kant la conçoit. Et si l'on parvenait à unir en une synthèse première la moralité et la vie, on pourrait lever l'interdit que Kant a jeté sur tous les sentiments, sur les inclinations du cœur humain et restaurer au-dessus du respect rationnel des personnes la communion intime des âmes dans la joie, la souffrance et l'effort.

V. *Le système de la Liberté.* — L'interprétation et la critique des systèmes ont préparé les conclusions auxquelles M. Rauh veut arriver : il s'agit maintenant de réunir ces conclusions et de les fonder. L'intellectualisme soutient justement que la moralité implique l'affirmation d'un ordre et que la vie pratique doit se rattacher à l'Etre. Le kantisme soutient justement que la moralité implique l'affirmation du moi libre et que l'obligation morale est indépendante de la Réalité. On concilierait l'intellectualisme et le kantisme si l'on parvenait à établir que la certitude de l'acte moral remplit seule les conditions imposées par la raison spéculative à une vérité première.

Nous savons que la métaphysique intellectualiste est résumée dans l'argument ontologique. Reprenons cet argument. Tout jugement suppose que le réel, c'est l'intelligible, et que par conséquent l'Absolu, principe de toute intelligibilité, est l'Être même. Mais chercher le type de l'Absolu dans la *Res æterna*, représentée par la notion, c'est d'abord

infirmer ce qu'on a voulu établir, puisque l'infini du réel est irréductible à la notion, — c'est ensuite se contredire, parce que l'Absolu est par définition ce qui ne suppose rien d'antérieur et que la notion est un objet posé devant la pensée, relatif par suite à cette pensée. Ce qui est pensé est toujours postérieur et dérivé; ce qui est vraiment premier, c'est le « Je pense ». Si je connaissais l'Absolu, il ne serait pas; mais du moment qu'il est, il ne peut être que l'acte par lequel je le pose; et comme cet acte se produit lui-même dans une existence concrète, on peut dire que les puissances vivantes de l'Être, comme le désir, le sentiment, le traduisent plus complètement que les formes abstraites de l'entendement réfléchi. L'Absolu est donc le *moi*, non pas en tant qu'il connait rationnellement le donné, mais en tant qu'il doit, selon la loi morale, se constituer une vie raisonnable.

Inversement le moi est l'absolu. Le moi existe, c'est là un fait, — et un fait incontestablement établi par la conscience, à ce que disent les spiritualistes de l'école de Cousin; nous percevons, suivant eux, une unité de substance qui enveloppe et soutient en nous les phénomènes psychologiques. Mais un fait empirique, fût-il interne, ne saurait de lui-même réclamer le nom et justifier la qualité de l'Être : il n'y a que la raison qui prononce l'existence. D'ailleurs, si je perçois ma substance comme une vérité, comment se fait-il que je ne puisse pas expliquer par elle tout ce qui se passe en moi? — Soit, dira-t-on, le moi n'est pas analogue à la notion qui explique les propriétés qu'elle engendre : il est analogue à la fin qui explique les moyens par lesquels elle se réalise. — Cependant le rapport des phénomènes au moi n'est pas encore, sous cette forme, immédiatement intelligible, et nous avons toujours à craindre que cette unité de fin ne soit le produit d'une inconsciente nécessité; au surplus, une fin n'a rien d'absolu et peut être subordonnée à d'autres fins : du point de vue de la nature comment fixer les individualités? Enfin l'idée de substance, appliquée au moi, le détruit en son essence propre : dire que le moi est une substance, c'est dire que le moi a le même genre de réalité que les choses : comment le défendra-t-on contre le mécanisme universel? Il faut donc admettre que le moi est Raison pour être vrai, et alors l'unité que l'on attribue au moi change complètement de caractère. Ce n'est plus l'unité d'un être qui se développe naturellement comme une force, c'est l'unité idéale d'un moi pur qui se réalise pratiquement, c'est cette union obligatoire de l'intelligible et du sensible que Kant avait justement admise comme type de vérité, mais qu'il n'avait pas osé élever à l'Absolu. Ainsi la nécessité première ne peut être que si nous sommes nous-mêmes cette nécessité, et nous ne pouvons être cette nécessité que si nous la choisissons par un acte absolument personnel; de telle sorte que la nécessité spéculative finit par se transformer et se résoudre en liberté pratique.

Du moment que l'acte moral est dans le sens de l'être, l'affirmation de Dieu, impliquée dans cet acte, devient légitime. Mais comment est-

elle impliquée dans cet acte? Peut-on, sans aller contre le système, remonter au delà de la liberté et du moi pur? M. Rauh s'efforce de surmonter la difficulté. Il répète que l'affirmation de Dieu ne saurait être l'affirmation d'un Être extérieur au moi; par crainte de retomber dans la conception du Dieu-Nature, il ne veut même pas que l'on assimile Dieu à une personne sainte : immobiliser Dieu dans une essence ou dans un état, ce serait, pour lui, le nier. Sans doute la conception de l'humble est justifiée, dès qu'elle lui est moralement bonne; mais philosophiquement nous ne pouvons et nous ne devons affirmer Dieu que comme la forme éminente de notre conscience intellectuelle, ou comme la limite, à la fois mobile et certaine, de la communion morale : il est le prolongement à l'infini de ce qu'il y a en nous de plus intime à nous-même : il est la Vérité éternelle de notre être et de notre action.

De même, la croyance à la vie future peut avoir un grand intérêt moral sans qu'elle puisse, en sa signification populaire, être objectivement démontrée. Il est sans doute légitime de supposer que nos facultés d'intuition, ainsi que les puissances affectives de notre être, participeront par une satisfaction plus entière à la certitude de l'acte moral ; mais la certitude de l'acte moral, étant toujours première, ne sera pas accrue par là, et elle se détruirait, si au lieu de s'exprimer seulement en des perceptions et des joies nouvelles, elle cherchait à se justifier par elles. Ce qu'il y a de plus sûr, c'est l'éternité de la vie morale. Toutefois, puisque la nature a dans la Liberté son principe, on doit admettre qu'elle réalisera de plus en plus, si l'être moral le veut et le conquiert, l'inépuisable idéal de la moralité.

Ce qui donc en définitive peut donner un sens à nos croyances morales, c'est le rapport de l'Univers à la Liberté. La Raison pratique s'exprime à tous les degrés du monde, et l'on ne comprend véritablement le monde que lorsqu'on l'explique par elle. Peut-on toutefois déduire le monde de la Liberté sans retourner au dogmatisme? Certes, il ne peut être question ici d'une déduction géométrique, objective; — déduire, ici, c'est interpréter le monde à un point de vue qui est celui de l'acte moral. L'idée d'un Premier Principe engendrant tout suivant une loi unique ou un plan uniforme est directement contraire aux véritables conditions de la certitude. L'acte moral est à la fois Raison et Liberté, c'est-à-dire qu'il suppose dans le monde, non un ordre tout fait et sans trouble, mais un ordre qui devient par un laborieux effort, qui lutte contre le désordre et le domine sans le supprimer : ainsi l'idée de la contingence, si profondément développée par M. Boutroux, plus récemment reprise par M. Bergson, ne représente pas seulement ce qui est, mais ce qui doit être. Le mal et l'erreur ne sauraient être réduits, comme l'exige l'intellectualisme; ils ont leur place dans l'ensemble des choses comme le bien et le vrai, ou, pour mieux dire, il n'y a pas de vérité naturelle, ni de bien naturel; le vrai et le bien sont des conquêtes sur le faux et le mal qu'ils supposent : il n'y a pas de marche sans secousse,

d'harmonie sans dissonance, de succès sans avortement, de joie sans souffrance, de vertu sans péché, de grâce sans sacrifice. La Raison pratique glorifie les scandales que la Raison spéculative supprime ou dissimule : la Raison militante subordonne à son effort la Raison triomphante.

La nature ne se contente pas de traduire la liberté : elle la traduit librement. L'acte moral, c'est l'unité idéale de la cité des esprits à laquelle veut tendre l'union des âmes : il s'exprime par l'unité de conscience et l'unité de vie; mais dans la conscience et dans la vie ce qui vient prendre une forme, c'est une multiplicité infinie qu'aucune notion ne peut comprendre. Il y a partout dans la nature une pénétration incompréhensible de l'un et du multiple, du nécessaire et du contingent. Kant a montré qu'il y a des traces de synthèse jusque dans les mathématiques, que toute déduction unit nécessairement des termes non identiques. On peut montrer à sa suite comment le développement de la science s'appuie sur des notions qui sont à leur façon des commencements absolus, comment les définitions mathématiques se coordonnent sans entrer les unes dans les autres, — comment enfin dans l'intérieur de l'âme les diverses puissances se divisent, n'étant conciliables que sous la forme surnaturelle du devoir.

Tout donc s'éclaire, même les ténèbres, pour l'homme qui cherche dans la nature, non le principe nécessaire, mais le symbole contingent de l'acte moral. Les ambiguités et les oppositions de l'univers sont des imitations de cette liberté du moi qui par une décision ineffable opte pour le bien ou le mal. Le sens de la finalité se transforme; ce qui est dans l'univers, c'est ce que l'on doit moralement y trouver, la peine pour le bien, la lutte pour l'ordre : les monstruosités naturelles nous rendent sensible cette contingence qu'enveloppe la vérité première. Le naturalisme a donc raison de nier l'harmonie initiale et complète : il a tort de considérer le progrès comme naturel et nécessaire. Le véritable optimisme est celui qui reconnaît dans le monde le rôle infiniment considérable de l'erreur et du mal : les violations de l'ordre ne sauraient être tournées en objections contre un principe qui admet la possibilité et, en un sens, la nécessité du désordre et de l'absurde.

Ainsi, agir et lutter pour le bien, s'unir aux autres hommes d'intention et d'acte, se sentir touché par leurs joies, leurs souffrances ou leurs épreuves, accepter la responsabilité de leurs fautes sans leur renvoyer la responsabilité de ses fautes, se tourner vers la résignation et le sacrifice, non par décision rationnelle, mais par état d'âme raisonnable, avoir le tact de la vérité morale sans en chercher la formule, vouloir l'idéal en sachant qu'il ne peut être que partiellement et qu'il exige parfois qu'on renonce à lui; rester, par le sentiment, par l'humilité supérieur aux distinctions objectives des droits et des devoirs, éprouver en sa vie la vie tout entière de l'humanité : — telle est la vue du cœur, à laquelle la plus haute métaphysique vient donner raison.

Toutes ces idées sont exprimées par M. Rauh avec une extrême simplicité, sans crainte des termes techniques ou abstraits, dans un langage discret et un peu voilé, avec une sincérité et une ardeur qui deviennent souvent éloquentes. Il ne s'agit pas ici de les discuter à fond : on voudrait seulement indiquer quelques-unes des difficultés qu'elles soulèvent ou quelques-uns des doutes qu'elles laissent. — La dialectique de l'argumentation n'est peut-être pas suffisamment définie. Assurément, M. Rauh a l'intention de montrer que le développement interne des doctrines intellectualistes doit aboutir, sans subir de pression extérieure, à sa propre doctrine; mais il semble parfois qu'un certain type de moralité, préalablement posé, vient déterminer du dehors ce développement et produire la transformation nécessaire. On dirait par moment que « l'honnête homme » juge les doctrines longtemps avant d'être justifié par elles. Par exemple, si l'intellectualisme doit se dépasser et se résoudre à l'affirmation de l'Absolu moral, ce n'est pas seulement parce que sa conception de l'Absolu est défectueuse ou même contradictoire, c'est aussi, à ce qu'il semble, parce qu'il ne fait pas de place à la réalité du péché et du mal. On voit sans peine quel serait le défaut de la démonstration ainsi conduite : la contingence qui ne devrait d'abord être posée que comme apparence serait déjà admise comme réalité. N'est-il pas d'ailleurs singulier que les doctrines qui ont trouvé leur achèvement et leur justification dans le « système de la liberté » voient leur vérité propre niée par le système, une fois qu'il est établi? Cependant M. Rauh pourrait observer que la contingence doit être acceptée par l'intellectualisme lui-même; mais ne serait-il pas possible de concevoir une forme d'intellectualisme, très rigoureuse, qui serait capable d'éliminer la contingence? M. Rauh n'a-t-il pas établi plus que le spinozisme ne le comporte l'hétérogénéité de la « notion » et de l' « essence »? A supposer même que cette hétérogénéité fût primitivement *donnée*, il resterait à savoir si l'intellectualisme ne tend pas plutôt à la réduire qu'à l'amplifier, si au lieu de reconnaître que l'Infini limite notre faculté de comprendre, il ne veut pas plutôt porter à l'Absolu notre faculté de comprendre l'infini. Dès lors la connaissance n'a pas le caractère que lui attribue M. Rauh et qui la voue à une infériorité certaine; elle n'est pas cette puissance superficielle, étrangère à la vie qui la déborde; elle est l'aptitude à organiser la vie, la force qui l'empêche de se répandre dans l'infinité apparente des choses; elle est aussi, sous la forme de la réflexion, la vie intérieure par excellence. Spinoza et Leibniz auraient, ce semble, difficilement admis que l'idée inadéquate et la perception confuse pussent réaliser, de préférence à l'idée adéquate et à la perception distincte, l'immédiation essentielle de la pensée et de l'être. On ne voit pas d'ailleurs pourquoi l'Absolu, même tel que M. Rauh le conçoit, s'incarnerait dans le sentiment plutôt que dans la réflexion intellectuelle. M. Rauh essaye justement d'élever l'absolu au-dessus de toute nature, de tout *donné*. Mais est-ce que le sentiment, le désir, la spontanéité ne sont

pas plus *donnés* que la réflexion? Est-ce que la Raison qui travaille à connaître, à produire des idées, n'a pas à se conquérir, elle aussi, elle surtout, sur les choses? Est-ce qu'elle n'a pas à transposer son objet des sens dans l'entendement pour le faire sien, pour être lui? M. Rauh loue le naturalisme d'avoir mis le sentiment au-dessus de la connaissance : mais cela montre précisément que les puissances confuses de l'homme étant ce qu'il y a de plus naturel, sont ce qu'il y a de plus impersonnel, de plus étranger au moi pur, à l'Absolu. — Enfin M. Rauh nous laisse un peu incertains quand il rattache à l'affirmation du moi pur l'affirmation de Dieu : non qu'il n'ait fourni pour cette double affirmation de spécieuses raisons; mais l'on se demande si l'absolu du moi pur ne suffirait pas selon sa doctrine même à justifier la certitude éternelle de la vie morale.

On ose à peine indiquer ces objections ou ces doutes à quelqu'un qui a le sentiment si vif des difficultés possibles, qui est si pleinement convaincu qu'il y aura toujours des problèmes à poser, et qui garde devant les pages les plus profondes de son livre tant de réserve personnelle. « Il nous semble que dans l'ordre des questions métaphysiques l'effort même pour repenser les doctrines des grands philosophes peut intéresser à défaut d'invention. Il est des études d'une importance à la fois si réelle et si peu visible, qu'il est bon de savoir si le sens et la tradition ne s'en perdent pas. Si ce travail et la peine qu'il a coûtée lui paraissent inutiles, le lecteur peut se dire, pour tempérer ses regrets, que le but de l'auteur a été surtout de témoigner, par son exemple, que l'admiration des hautes pensées métaphysiques n'a pas encore disparu de la jeunesse philosophique d'aujourd'hui : ce qu'il n'est peut-être pas sans intérêt de savoir. » (*Avant-Propos.*) On ne saurait mieux dire, ni avec plus de modestie : M. Rauh peut être sûr qu'aucun lecteur sérieux n'aura de regrets à tempérer, — et il faut souhaiter que d'autres se laissent entraîner par la beauté décisive de l'exemple.

VICTOR DELBOS.

Sawas Pacha. ÉTUDE SUR LA THÉORIE DU DROIT MUSULMAN (Paris, Marchal et Billard, 1892), 1 vol. in-16.

Je ne demanderais pas mieux que de croire à une formule d'évolution juridique qui serait la clef unique et magique de toutes les serrures si péniblement ouvertes par les archéologues du Droit. A lire certains évolutionnistes, rien ne serait plus frappant que la similitude spontanée — nullement imitative, selon eux — présentée par l'histoire comparée des phases traversées par les différentes législations en voie de développement. Mais, je l'avoue, rien ne me frappe moins, à mesure que j'entre dans le détail. Et je crois entrevoir que, *abandonnée à elle-même*, sans nulle influence d'exemple extérieur, l'évolution d'un droit

national doit tendre à multiplier ses dissemblances bien plus que ses coïncidences avec les droits étrangers. A l'appui de cette conjecture, il me suffira pour le moment d'analyser un des rares ouvrages écrits dans notre langue où l'on puisse se renseigner avec sécurité sur les origines et les caractères du Droit musulman. L'auteur est et se dit chrétien; mais son christianisme est, pour user d'une expression qui revient souvent sous sa plume, fortement « islamisé [1] ». « Je suis chrétien convaincu, dit-il, mais on n'est chrétien qu'à la condition d'aimer les hommes et d'être juste envers tous. C'est en chrétien, donc, que j'examine la loi mahométane. » Et sa charité chrétienne va si loin à cet égard qu'à le voir vanter la loi du Prophète et les effets divins de sa mission on croirait lire un fervent mahométan. Ce serait une erreur, du reste. Il règne, en cet ouvrage d'un ancien ministre du Sultan, un tel parfum de bonne foi, de franchise et de tolérance, j'ajoute de courtoisie dans la discussion [2], que l'idée ne peut venir à personne de suspecter le moins du monde la sincérité de sa profession de foi. Je tiens seulement à bien démontrer que M. Sawas Pacha a toutes les qualités voulues, et fort rarement réunies, pour nous parler de Droit musulman avec clarté et avec une compétence hors ligne.

La source de ce Droit est exclusivement religieuse; les versets du Coran et les exemples du Prophète, ce sont là les seules données législatives. Il s'agit de tout tirer de là, même ce que Mahomet n'a jamais soupçonné, et c'est à quoi on est parvenu, moyennant une grande dépense d'effort cérébral qui a usé des générations de jurisconsultes islamiques. De l'an 750 à l'an 819 de notre ère, par l'autorité de ces grands hommes, dont quatre ont été fondateurs d'écoles encore vivantes et légèrement dissidentes, le *corpus juris* du monde arabe s'est constitué, à peu près comme le *corpus juris* de Rome par l'autorité de Labéon et de Sabinus qui ont aussi fondé des écoles rivales. J'emprunte à M. Dareste (*Études d'hist. du Droit*) ce rapprochement naturellement suggéré, mais dont il ne faut pas s'exagérer la portée. En somme, il signifie simplement que, partout et toujours, les peuples appliquent le raisonnement déductif à leurs croyances fondamentales, d'ailleurs essentiellement originales et dissemblables, pour les développer, pour les adapter, sans les rompre, à leurs nouvelles conditions de vie. Puis, vient un moment, plus tôt ou plus tard, — tôt en Islam, tard à Rome — où ce travail d'assimilation plus ou moins compréhensive — plus à Rome, moins en Islam — paraît achevé. Le monument est alors béni, consacré et immuable pour des siècles. Dès le milieu du IXe siècle, en Droit musulman, la « porte de l'effort législatif » ou plutôt juridique, a été déclarée fermée à jamais. Je ne sais si, chez nous aussi, Européens,

1. L'auteur dit : « isliamisé », « isliam ». Mais j'ai jugé inutile d'adopter cette variante, non conforme à nos habitudes de langage.
2. Nul n'est moins sceptique; parfois même l'excès de ses admirations étonne un peu, comme lorsqu'il qualifie Ortolan « ce maître du Droit et de l'histoire » ou Eugène Sue « le romancier philosophe par excellence ».

porte de ce temple de Janus, de ce temple de nos guerres civiles ou lementaires, se fermera un jour; il n'y paraît guère jusqu'ici, mais faut avouer au moins qu'elle aura mis un peu plus de temps à se re.

La grande, la profonde similitude des divers *corpus juris* (romain, abe, canonique, israélite, etc.), c'est, à vrai dire, leur différence ème, c'est-à-dire le caractère qu'ils ont en commun d'être une élabotion originale et logique, originale parce que logique, de textes crés, préceptes ou récits. Les Douze Tables étaient censées tombées ciel comme les paroles dictées à Mahomet par l'ange et écrites sur s peaux de chameaux. Seulement, le fleuve de déductions découlées cette source sera inévitablement dévié de son cours, dans un sens dans un autre, par les affluents qu'il rencontrera sur sa route hisrique et qu'il débaptisera en les dévorant. Le droit quiritaire a rentré le droit prétorien, écho du *jus gentium*, plus tard le *jus naturæ*. Droit musulman, dès les premiers établissements arabes en Syrie, a ncontré le droit romain (demeuré encore là, chose bizarre, à sa péde *formulaire*), plus tard les idées grecques. Mais la déviation par s annexions a été bien plus grave et bien moins dissimulée en Droit main qu'en Droit islamique. Rien n'a pu entrer dans celui-ci qu'à la ndition de s'islamiser profondément, et M. Sawas Pacha proteste, ec raison, ce semble, contre l'idée généralement accréditée que le rps de Droit mahométan aurait été remué à fond par le contact du rps de Droit romain. Une chose, dit-il, dont les gouvernements euroens qui ont des colonies musulmanes doivent bien se pénétrer, c'est 'un musulman ne peut jamais, sans abjurer, accepter une vérité (ou le loi) s'il ne lui est pas démontré qu'elle est expressément ou impliement enseignée par le Coran. On doit donc ne leur donner aucun dre qui n'ait été préalablement *islamisé*. Mais, par bonheur, ajoute-l, rien de plus facile que de découvrir dans le Coran, avec un peu bonne volonté, une vérité quelconque, et d'islamiser n'importe quoi. r le prophète a dit qu'il convient « de modifier les lois suivant la cessité des temps ». Ainsi se montre à nous, en haut relief, ce qui st pas moins vrai en pays chrétien, mais ce qui est surtout manifeste pays musulman ou bouddhique, à savoir que la religion est avant t un système encyclopédique, mais élastique, de logique sociale. ans le monde islamique tout est religieux. La langue est un don de u... La législation est également un don de Dieu; elle est l'effet nédiat de la révélation... L'instruction privée et publique, l'admiration, la justice, les finances, la répartition des impôts, les relations rnationales, la paix, la guerre, le commerce, les arts, les métiers, ercice de la charité, la sécurité publique, les travaux publics, ont caractère religieux. »

u même titre que la langue, donc, le Droit est une science révélée. te assimilation de la langue au Droit ne manque pas d'une certaine fondeur. Parler correctement la langue sainte du Livre, la langue

qui est parce qu'il fallait que le Livre fût, devient un acte de piété comme agir juridiquement. Il faut, par suite, que tout juriste soit linguiste pour bien expliquer et interpréter les paroles de l'ange Gabriel. De là, peut-être, le caractère *ontologique* de cette métaphysique juridique, où l'analyse grammaticale joue un grand rôle comme dans la métaphysique grecque.

Entre les quatre écoles dont j'ai parlé plus haut, M. Sawas Pacha a fait son choix : il est sectateur enthousiaste de l'Imami-Azam, l'un des quatre grands *imami*. L'Imami-Azam vivait dans la seconde moitié du VIIIe siecle, au temps d'Al-Manzor. Son enfance s'écoula pendant « une période d'excitation générale des esprits », de révolution sociale, qui porta au trône les Abassides, et dont le but fut « le rétablissement du culte et du Droit selon le système inauguré par le Prophète et suivi par les 4 *khalifes justes* ». Toujours le même idéal rétrospectif, la même imitation amoureuse du passé, chez les réformateurs religieux, musulmans ou chrétiens! Ce jurisconsulte-législateur a été un des plus ardents conservateurs de son temps, l'une des colonnes de l'orthodoxie. Aussi l'a-t-on cru marqué du sceau prophétique, « c'est-à-dire d'un névus occupant la région interscapulaire ». Naturellement, il a pris parti, dans la grande querelle scolastique de son époque, qui divisait l'islam aussi bien que la chrétienté, pour le libre arbitre contre le déterminisme; et l'on cite de lui à ce sujet d'heureuses *répliques* légendaires. Il n'est rien de tel, en tout pays primitif, qu'une repartie spirituelle pour valoir à un homme l'admiration universelle. « Assis dans une mosquée, il donnait des avis doctrinaux; il exerçait des fonctions pareilles à celles du préteur romain. Nul n'a lutté plus victorieusement que lui contre l'école novatrice qui cherchait à importer en islam, sous une fausse livrée d'islamisation hypocrite, la sagesse grecque. N'importe, il s'est trouvé des jaloux pour reprocher parfois à l'Imami-Azam de s'être trop souvent servi, dans ses démonstrations, de « preuves logiques » à la place des « preuves réalisées ». Mais M. Sawas Pacha le lave absolument de cette imputation calomnieuse. Son auteur est le Thomas d'Aquin de la théologie juridique arabe. Du reste, de 754 à 813, « pendant les 60 années qui décidèrent irrévocablement le caractère du Droit, de la Philosophie, de la Civilisation islamiques, le mouvement religieux, qui comprend tout, a été dirigé dans son ensemble et ses détails par des sémites musulmans orthodoxes [1]. » En toute religion, il en est ainsi. Ce sont des Purs, appelés Pères de l'Église, qui l'élaborent et la construisent théoriquement, en sa crise génétique, comme ce sont toujours les radicaux qui rédigent les catéchismes politiques. Mais cela est surtout vrai de l'Islam qui, comme le Dr Gustave Le Bon nous l'avait déjà révélé en son bel ouvrage à ce

1. En tout cas, le *corpus juris* musulman était déjà formé et organisé à jamais, quand, sous le khalife Maïmoun, les libres penseurs du temps, « adeptes des écoles grecques et persanes », triomphèrent momentanément. Ce triomphe n'a donc pu exercer aucune action sur la législation islamique.

sujet, et comme M. Sawas Pacha nous le répète, a été islamisant tout ce qu'il a importé dans son cours, d'éléments persans, grecs ou romains, au lieu de se laisser romaniser, helléniser ou iraniser par eux. Bien mieux, à travers ses conquêtes, il n'a point paru modifié par le génie des races différentes subjuguées par lui. Ici surtout, la thèse naturaliste montre son insuffisance.

Au demeurant, la faculté maîtresse de l'Imami-Azam consistait dans une extrême ingéniosité pour adapter le Coran à toutes les situations, même les plus nouvelles. Par exemple, le louage n'était pas connu du Prophète, pas plus que d'aucun Arabe avant lui : on ne loue pas une tente. En Syrie, au contraire, la location des maisons était une nécessité usuelle de la vie. Comment trouver un verset du Coran applicable au loyer des maisons? Rien de plus simple : l'Imami prouve que le louage est la vente d'une utilité [1].

Mais entrons un peu dans l'intérieur de ce monument juridique. Il est bien fait pour désorienter un romaniste. Certes, s'il est une partie du droit où les jurisconsultes arabes et les jurisconsultes romains aient dû se rencontrer, c'est apparemment la partie la plus rationnelle, la théorie des obligations. Voyons. Sans doute, l'Imami-Azam va commencer par distinguer les obligations suivant qu'elles sont volontaires ou involontaires, unilatérales ou synallagmatiques, nées de paroles, d'écrits ou d'actions, conditionnelles ou non, faites sous conditions suspensives ou résolutoires, solidaires ou non, solidaires entre créanciers ou solidaires entre débiteurs? Nullement. La première distinction est celle-ci : 1° les obligations concernant les croyances religieuses; 2° les obligations concernant les pratiques religieuses, établies pour remercier Dieu de ses bienfaits « apparents ou cachés » et « dont le principal est la foi même ». La croyance obligatoire! Combien cette conception du devoir nous éloigne de la responsabilité fondée sur la volonté libre!

Autre distinction, et non moins caractéristique : 1° les obligations universelles, qui incombent à tous les croyants sans exception : la foi, la prière, le jeûne; 2° les obligations qui, remplies par une partie des croyants, sont considérées comme remplies par tous, comme, par exemple, la participation à la guerre sainte. On voit clairement éclater ici l'intime solidarité primitive du groupe d'abord étroit des associés, d'où est éclose l'idée antique de la réversibilité des mérites et des démérites. Rien de pareil dans nos codes empreints de notre individualisme civilisé.

1. L'Imami faisait aussi un cours d'histoire naturelle; ce qui permit à l'un de ses élèves, héritier de son ingéniosité, de sauver la réputation et la vie d'une jeune princesse, fort compromise par des taches suspectes remarquées sur son lit. L'élève en question se souvint à propos que, d'après son maître, « le lait de la chauve-souris est absolument semblable à la semence de l'homme ». Or, il paraît que des chauves-souris nichaient dans les poutres de la chambre où couchait la princesse. C'est une des plus anciennes expertises médico-légales qu'on puisse citer.

Les conventions se divisent en deux catégories : 1° le mariage ; 2° toutes les autres espèces de conventions. Les conditions de leur validité ou de leur invalidité sont minutieusement analysées. Sont invalidées les conventions consenties dans les états suivants : aliénation, surdité, faiblesse de mémoire, sommeil, catalepsie, maladie, infirmités, seconde enfance, ignorance des faits, ivresse, légèreté, prodigalité, esclavage, contrainte, et... voyage! Si l'on réfléchit à la vie nomade des Arabes, peut-être devra-t-on reconnaître que cette dernière cause de nullité s'étend un peu loin...

La capacité légale des individus donne lieu à des distinctions assez subtiles : 1° aptitude à la possession des droits (depuis la vie intra-utérine jusqu'à la naissance); 2° possession effective des droits (depuis l'enfance jusqu'à la puberté, à quinze ans); 3° aptitude à remplir ses devoirs (de la puberté à l'âge de raison, de quinze à vingt-deux ans); 4° pleine et entière capacité (de vingt-deux ans à soixante-dix); 5° décrépitude.

Cette construction juridique est l'occasion d'une construction ontologique que l'Imami-Azam et ses sectateurs opposent avec complaisance à l'ontologie d'Aristote. Ils distinguent : 1° les réalités par excellence; 2° les réalités secondaires. Les réalités par excellence sont : 1° les corps matériels; 2° la raison humaine; 3° la vie animale, y compris celle de l'homme; 4° *la parole* [1]. La parole mise sur le même rang que la matière et la vie! Idolâtrie linguistique dont les civilisés ont perdu toute idée et sans laquelle pourtant on ne comprend rien aux premières civilisations. Mais, si l'on compare aux produits de cette scolastique juridique les balbutiements de sa contemporaine, la scolastique théologique de notre haut moyen âge européen, autre forme de l'idolâtrie en question, peut-être estimera-t-on qu'il ne convient pas de s'en moquer. — Les réalités par excellence ont toutes leurs qualités légales caractéristiques. Les corps matériels ont pour qualités légales d'être *susceptibles de nue propriété*, divisibles, nombrables, pondérables, mesurables. Nulle allusion à la grande distinction des meubles et des immeubles... La vie et la raison ont pour qualités légales d'être susceptibles de degrés, depuis la santé et la lucidité parfaite jusqu'à la mort et à la folie. Mais c'est la parole surtout qui est riche en qualités légales. Elle en a neuf; et je ne les énumérerai point.

Je passe également ce qui a trait aux réalités secondaires, c'est-à-dire aux modalités d'existence. Il y en a d'oiseuses et qui font double emploi; d'autre part, il en est qui font défaut, et l'on est surpris, par exemple, de voir la causalité confondue avec l'étendue. Cette liste assez longue témoigne d'une faible aptitude métaphysique. Il faut noter cependant l'application de quelques-unes de ces catégories aux actes

1. Je dis *la parole*, quoique l'auteur dise : 4° *les 5 sens*. Mais, comme ensuite il dit que la parole est l'équivalent des 5 sens, qu'elle leur est même supérieure et qu'elle seule compte à leur place, il n'est pas nécessaire de s'occuper de ceux-ci.

juridiques. Par exemple, la *stabilité* d'une convention comporte trois degrés : 1° sa production; 2° son achèvement; 3° son enracinement. Cette dernière phase est motivée par l'habitude de laisser aux contractants un certain délai pour se dégager. Les *vices latents* d'un acte sont bien étudiés.

Non moins que la classification des êtres, la classification des actions humaines a une forte saveur du cru. Les deux principales catégories des actions humaines sont : 1° celles qui répondent à des droits de Dieu, c'est-à dire la *foi* (qui est regardée comme l'*action* par excellence), la *prière*, l'*aumône* (obligatoire en sa quotité précise), le *jeûne*, le *pèlerinage* et la *guerre sainte*; 2° les actions qui sont l'exercice des droits de l'homme. On voit suffisamment, d'après cela, que cette expression, les droits de l'homme, n'est nullement une anticipation des principes de 1789. — A propos des actions, le législateur brouille le civil et le criminel, le profane et le sacré avec un parfait sans-gêne. Il y a des actes qui sont des péchés majeurs, d'autres des péchés mineurs. Les majeurs sont : 1° la persistance dans le polythéisme; 2° la méconnaissance de l'autorité du père et de la mère; 3° la méconnaissance de l'autorité des parents moins proches; 4°, etc. — On distingue aussi les actions d'après le désir plus ou moins intense que paraît éprouver le législateur de les voir accomplir ou non. C'est du moins ainsi que je traduis la distinction suivante : 1° actions prescrites ou défendues impérieusement; par exemple, l'*imitation des actes du prophète* est le plus souvent une « obligation inéluctable » ; 2° actions recommandées ou déconseillées, mais non ordonnées ni défendues : par exemple, « il est recommandé de ne pas boire l'eau dans laquelle on a laissé couler sa salive », mais ce n'est pas défendu; « il est bon d'éteindre sa lumière quand on se couche », mais ce n'est pas ordonné; 3° actions permises. Ces dernières constituent la matière propre du droit civil, comme les premières la matière du droit pénal et les secondes l'objet spécial de la morale. Mais tout cela est présenté pêle-mêle. — Enfin, les actions sont belles ou laides juridiquement. La plus belle des actions, c'est la foi; la plus laide, ou l'une des plus laides, c'est le faux. Une action est belle quand elle vaut à celui qui l'exécute « l'approbation générale en ce monde et la félicité dans l'autre ». Une grande question, et fort agitée, est de savoir si la raison, sans les lumières de la révélation, est apte à discerner la beauté juridique des actions; et je ne suivrai pas nos savants auteurs dans cette discussion. Mais, je l'avoue, cette couleur esthétique sous laquelle ils m'ont fait voir le Droit m'a fort touché, autant que surpris, et je m'explique maintenant ces noms pleins d'enthousiasme ou de tendresse que portent leurs livres de Droit comme ceux de notre moyen âge. Un de leurs recueils s'intitule : « le miroir des assises du Droit », ce qui rappelle : « le Miroir de Souabe » et autres *miroirs* féodaux. Plus loin un recueil d'arrêts porte ce titre alléchant : le bedghet-ul-fetava, « la beauté souriante des collections ». Ce n'est pas nous qui aurions l'idée d'inscrire de pareils titres en tête

des Arrêts de Sirey ou de Dalloz périodique. Mais comme, en l'absence de toute science naturelle et de toute philosophie possible, le besoin de systématiser n'a pu d'abord se donner carrière, chez les demi-civilisés, que sur les données du langage et les données du Droit, c'est aux spéculations grammaticales et juridiques qu'ils ont dû de connaître le délicieux plaisir de combiner des idées avec art. De là cette auréole artistique au front de leurs jurisconsultes qui sont parfois poètes, comme Solon, et qui sont toujours grammairiens.

On le voit, il y a bien quelques similitudes de développement, malgré tout, entre le Droit musulman et celui d'autres peuples antiques. Mais elles sont bien vagues, bien mal aisées à définir, et se réduisent à celles qu'on devait attendre d'un fonds de besoins physiologiques et de ressources mentales identiques chez les hommes de toute race. D'ailleurs les différences carastéristiques abondent. D'abord, ce qui me frappe, comme M. Dareste, c'est le profond spiritualisme de ce Droit et, dès l'origine, son dédain du formalisme si cher aux jurisconsultes de Rome jusqu'à la fin. Les délits y sont jugés d'après les motifs qui les ont suggérés, — idée toute simple, et pourtant redevenue toute neuve, dont on a fait honneur à la *nuova scuola* italienne, et qu'elle a empruntée, sans le savoir, à Mahomet. Comparées aux pénalités atroces usitées sous l'empire du Droit romain, même en son élaboration la plus savante, — les pénalités édictées par le Prophète sont très douces. Et combien indulgente au fond est son apparente sévérité! Il punit l'adultère de la lapidation, c'est vrai; mais lisez le reste : il exige *quatre témoins oculaires* du flagrant délit... Et cette exigence ici est toute exceptionnelle, car, en général, il se contente de deux témoins, c'est-à-dire du témoignage de deux hommes, ou bien du témoignage d'un homme et de *deux femmes*, ce qui n'est pas non plus dépourvu de saveur arabe. — Ajoutons que le Droit musulman ne connaît pas la prescription, qu'aussi haut qu'on y remonte on n'y découvre pas d'ordalies, etc.

En finissant, remercions M. Sawas Pacha d'avoir contribué à nous le faire connaître, et rappelons-lui sa promesse de ne pas nous faire attendre la suite de son travail.

G. TARDE.

Miguel Lemos. L'APOSTOLAT POSITIVISTE AU BRÉSIL. CATÉCHISME POSITIVISTE OU SIMPLE EXPOSITION DE LA RELIGION UNIVERSELLE. Édition apostolique. — Paris, Rio-Janeiro et Londres, 1891, un vol. in-18, 420 p.

Les disciples d'Auguste Comte ne sont pas très unis. Nous connaissons déjà la séparation existant entre l'école purement scientifique de Littré et le positivisme religieux dont M. Pierre Laffitte est le directeur en France. Voici que M. Laffitte lui-même est considéré comme un hérétique par les positivistes du Brésil, qui lui reprochent sa tiédeur à l'égard de certaines conceptions religieuses d'Auguste Comte et les tendances trop exclusivement scientifiques de son esprit. M. Lemos, l

directeur de l'apostolat positiviste du Brésil, entend se conformer strictement aux opinions du maître, et met pour épigraphe à sa « neuvième circulaire annuelle » quelques mots très significatifs d'Auguste Comte : « Je ne puis reconnaître pour mes vrais disciples, dit le fondateur du positivisme, que ceux qui, renonçant à fonder eux-mêmes une synthèse, regardent celle que j'ai construite comme essentiellement suffisante et radicalement préférable à toute autre. Leur devoir est alors de la propager et de l'appliquer, sans prétendre la critiquer ou même la perfectionner. »

Il ne nous appartient pas de prendre parti dans une discussion de croyants. Pour nous qui voyons forcément les choses du dehors, nous honorons en M. Laffitte un philosophe de grand mérite et s'il a essayé de « perfectionner » l'œuvre de Comte, comme nous ne pensions pas que ce dernier eût dit, en toutes choses, le dernier mot qu'il y eût à dire, nous sommes plutôt porté à lui en savoir gré, comme nous lui savons gré, en même temps, d'avoir compris ce qu'il y avait d'insuffisant dans la conception purement scientifique du système positiviste. Au reste je ne sais si M. Lemos lui-même ne deviendra pas suspect à son tour. Il a retouché, lui aussi, l'œuvre de Comte. M. Jorge Lagarrigue, qui vient de donner une édition française du catéchisme positiviste avec les modifications de M. Lemos, nous en prévient dans un avertissement placé en tête du volume. Il est vrai qu'on s'est conformé aux indications du maître, qu'on a épargné « le plus possible » le texte original et qu'on s'est servi autant qu'on l'a pu des phrases empruntées à Auguste Comte lui-même. Cependant le Maître avait dit, paraît-il, que lui seul était capable d'exécuter les modifications voulues. Les disciples tâchent de concilier l'intérêt de la propagande et le respect absolu de l'œuvre du Maître en réimprimant aussi la première édition du catéchisme.

D'ailleurs on ne peut que suivre avec sympathie les efforts faits pour amener une nouvelle organisation intellectuelle et morale de l'humanité. Il est bon que des tentatives comme celles du positivisme entretiennent l'esprit de synthèse et fassent contrepoids à l'esprit d'analyse, de négation, d'individualisme excessif. Si le positivisme ne doit pas être la forme définitive de l'esprit humain, tout au moins il peut ou bien être une de ses formes futures, ou ce qui est plus probable, servir à faire prévoir ou peut-être à faire naître quelques-unes de ces formes. Il a aussi le mérite de montrer la possibilité d'une organisation fondée sur des croyances assez différentes de celles des vieilles religions.

La récente révolution du Brésil a fourni au positivisme l'occasion d'exercer pendant quelque temps une réelle influence politique. On trouve des détails intéressants à ce sujet dans la circulaire de M. Lemos. Dans notre transformation républicaine, dit le directeur de l'apostolat brésilien, l'influence positiviste « est un fait avoué par tout le monde, sans en excepter nos adversaires qui même l'ont exagérée dans un but hostile. Mais dix années d'un apostolat persévérant et coura-

geux, dans un milieu favorable comme le nôtre, ne pouvaient manquer de porter des fruits. Notre action spirituelle a été énorme ; nous avons modifié ceux-là mêmes qui sont nos ennemis. Mais c'est principalement sur la jeunesse active que l'efficacité d'une telle influence a été couronnée du plus grand succès. Grâce à notre propagande, ces jeunes cerveaux ont marché de plus en plus vers une régénération totale, par la combinaison de la science positive avec le sentiment social. Rejetant les vieilles formules réactionnaires et démocratiques, cette jeunesse voulait la république comme le point de départ de la réorganisation sociale, sans dieu ni roi, d'après les principes établis par Auguste Comte. Ces tendances et ces aspirations dominaient surtout les élèves de nos écoles militaires .» L'influence positiviste dans le gouvernement ne fut pas toutefois très durable, d'un côté M. Benjamin Constant Botelho de Magalhães, « qui sut imprimer à la révolte un caractère de régénération civique », quoique favorable au positivisme n'en acceptait pas toutes les vues et toutes les solutions pratiques; d'autre part « il faut ajouter à son honneur que son complet désintéressement personnel, sa rare modestie et son admirable magnanimité contribuèrent pour une grande part à cet avortement, en facilitant la prépondérance des éléments métaphysiques du nouveau gouvernement. Non seulement il refusa la première place le lendemain de la révolution, mais même ce fut à contre-cœur qu'il consentit à se charger d'un ministère, celui de la guerre. »

L'influence positiviste ne se fit ainsi sentir dans la direction générale de la politique républicaine que pendant les deux premiers mois. On lui doit toutefois quelques mesures. M. Lemos signale parmi les principales « l'inscription de la devise, *ordre et progrès*, dans le drapeau national convenablement modifié », la séparation de l'Eglise et de l'Etat, et le décret instituant les fêtes nationales. Les considérants de ce dernier décret sont inspirés par des sentiments positivistes; il y est dit : « que le régime républicain s'appuie sur le sentiment profond de la fraternité universelle; — que ce sentiment ne peut se développer convenablement sans un système de fêtes publiques destinées à commémorer la continuité et la solidarité de toutes les générations humaines, etc. » Parmi les innovations d'importance secondaire dues à l'influence positiviste, M. Lemos cite l'usage pour la correspondance officielle de la formule : *salut et fraternité*, due à la révolution française et adoptée par le positivisme.

M. Lemos estime que les conditions actuelles de l'église positiviste au Brésil sont « les plus favorables pour donner à son action tout l'essor que les besoins publics réclament ». Le tableau du nombre actuel des souscriptions au subside positiviste brésilien depuis 1878, donné dans le résumé financier, n'accuse pas un progrès sensible; nous trouvons en 1878, 5 souscriptions, l'année suivante 6, puis 13, puis 53, 59, 43, 34, 54, 48, 49, 52, et enfin en 1889, 53, dont une collective. Les recettes se sont élevées à 4 096 780 reis, qui équivalent à un peu plus

de 10 000 francs. On ne s'étonne pas que M. Lemos déclare que « la situation économique reste encore insuffisante ». Il est à craindre malgré l'influence momentanée du positivisme, qu'elle ne traduise trop fidèlement la situation intellectuelle et morale du pays. Quoique n'appartenant point au positivisme, nous verrions avec plaisir cette situation devenir meilleure pour lui.

FR. PAULHAN.

Richard Fester. ROUSSEAU UND DIE DEUTSCHE GESCHICHTSPHILOSOPHIE, etc. Stuttgart, Göschen, 1890.

Les ouvrages consacrés à Rousseau forment toute une bibliothèque, et il semble vraiment qu'on ait attaché à cet homme une importance bien supérieure à son génie. Nul écrivain de son siècle n'a jeté sur le marché, avec quelques vérités précieuses, autant de sophismes et de paradoxes; mais nul, en revanche, n'a su comme lui faire de nos passions les complices de ses raisonnements. De là, l'influence de ses écrits et leur action extraordinaire pour le bien comme pour le mal.

Cette influence fut due encore à ce que la pensée des contemporains de Rousseau commençait à aller déjà du côté où se tournait la sienne, et il est juste de dire, à cet égard, que l'Allemagne était particulièrement bien préparée à critiquer ou à recevoir les doctrines du citoyen de Genève. L'application qu'elle en fit à la pédagogie, par exemple, est bien connue. M. R. F., qui est historien, a choisi un nouveau champ d'études. Il s'est proposé de montrer les rapports de la pensée de Rousseau avec la philosophie de l'histoire en Allemagne; il a voulu écrire — le sous-titre de son ouvrage le porte expressément — une *Contribution à l'histoire de l'idéalisme allemand*, et j'ai vraiment plaisir à reconnaître qu'il s'est fort bien acquitté de ce travail.

Après un exposé rapide des doctrines de Rousseau concernant l'origine et la fin des sociétés, l'éducation publique et l'Etat, en un mot la science de l'histoire et la conception du monde, M. R. F. raconte et explique la situation des penseurs allemands à l'égard de leur illustre contemporain ou devancier, comment ils le combattirent ou se laissèrent pénétrer de ses idées sur la destinée de notre espèce et le développement historique de l'humanité. Un chapitre est consacré à chacun de ces hommes éminents : Herder, Kant, Schiller, Fichte, Schelling, Fr. Schlegel, Schopenhauer et Herbart, Krause, Hegel, W. de Humboldt. On me pardonnera de ne pas donner ici l'analyse de ces chapitres; je me borne à recommander l'ouvrage, qui me paraît instructif et composé simplement. Les conclusions, peut-être, en sont un peu maigres : on verra pourtant que l'auteur incline à la méthode de Ranke, laquelle consiste à établir des vérités de fait, sans les faire dépendre absolument d'un système philosophique capable de les fausser. Impossible d'écrire l'*histoire*, si l'on ne comprend pas la signification des événements, si les faits n'ont aucune portée, si la vie des peuples n'est

que du bruit et de l'action. Encore ne faut-il jamais sacrifier la vérité du détail au système explicatif de l'ensemble. Jusqu'à quel point la philosophie peut pénétrer les faits sans les masquer ou les déformer, et l'historien raconter simplement les faits sans être accusé de manquer de philosophie, c'est affaire de tact et de mesure. Il y aurait beaucoup à dire sur ce que doit être une vraie science de l'histoire. Mais c'est là un sujet que M. R. F. n'avait pas à traiter explicitement, et j'aime mieux le louer de son érudition que le blâmer de sa réserve.

Lucien Arréat.

E. Burke Delabarre. Ueber Bewegungsempfindungen (*Sur les sensations de mouvements*), in-8°. Fribourg i Baden. Epstein.

La nature des sensations musculaires reste toujours l'un des problèmes les plus discutés de la psychologie. Le sentiment de l'effort est-il d'origine centrale ou d'origine périphérique? On sait que ces deux thèses comptent des représentants autorisés et que chacune s'appuie sur des observations ou des expériences. Le présent travail est une nouvelle contribution expérimentale qui conclut dans le sens de l'origine périphérique.

Inspiré par Münsterberg, dont l'opposition à la doctrine de Wundt sur l'aperception (innervation centrale) est bien connue des lecteurs de cette *Revue*, l'auteur s'est spécialement occupé d'étudier un aspect de la sensation musculaire, l'appréciation de l'amplitude des mouvements.

Après un résumé historique fort complet des travaux sur la question générale des sensations de mouvements, il rappelle les recherches spéciales faites sur le point particulier qu'il étudie par Lœb, Cremer, Ostermann, Falk, Bloch, etc.

Il expose son mode d'expérimentation et conclut aux résultats suivants :

Les mouvements d'extension d'un membre sont tenus pour égaux, lorsque leurs éléments sensibles le sont aussi. Il n'est pas nécessaire que ces éléments sensibles aient leur origine dans les membres en mouvement. Toutes les sensations venant des autres parties du corps et comprises dans le mouvement exécuté influent sur le jugement.

Tout ce qui augmente le nombre ou l'intensité des éléments sensibles, sans que cette augmentation puisse être connue par la conscience, a pour effet d'exagérer l'appréciation des mouvements d'extension. L'attention à un mouvement particulier augmente la clarté des représentations présentes, augmente aussi leur nombre et influe d'une manière considérable sur l'appréciation.

Lorsque le sujet de l'expérience a conscience que les éléments sensibles sont plus nombreux, qu'ils sont plus intenses, qu'il y a plus de difficulté à faire un mouvement, par suite il essaye de corriger cette influence, et il peut arriver que l'estimation soit au-dessous de la réalité.

Ces résultats sont valables pour les mouvements composés, qu'ils soient simultanés ou successifs. Dans les cas de succession, il y a un facteur dont il faut tenir compte, ce sont les erreurs de temps. Une distance paraît plus longue dans la mémoire que pendant l'exécution réelle. Cette exagération doit être attribuée à l'effort nécessaire pour conserver dans la mémoire l'image motrice pendant le second mouvement.

A ces résultats généraux s'ajoutent des résultats plus détaillés sur les cas suivants : extensions longues et courtes avec appréciations successives; la main gauche dans les recherches faites avec une seule main; influence de la direction, rôle de la main droite et de la main gauche dans les recherches faites avec les deux mains; extension avec directions non symétriques; influence du poids et de la résistance et du poids, de l'intervalle de temps, de la vitesse, des diverses positions de la main, de la fatigue de la phase respiratoire, de la prolongation de l'attention, etc., etc.

L'auteur termine par cette remarque. Dans la sensation de mouvement entrent des éléments venant de diverses parties du corps. Nous ne voulons pas dire par là que la sensation de mouvement est composée d'autres sensations. Les divers éléments venant de la peau, des muscles, des tendons, etc., etc., peuvent bien être sentis comme éléments spécifiques; mais la sensation de mouvement qui en résulte est en réalité une sensation *sui generis*, non analysable. Le substratum matériel de cette sensation est compliqué; la sensation, comme telle, est une unité indécomposable. Une sensation peut être l'accompagnement de processus cérébraux très compliqués dont les éléments peuvent entrer dans d'autres combinaisons. Cette sensation simple est la sensation d'un mouvement corporel.

Dr **Franz Hillebrand.** DIE NEUEN THEORIEN DER KATEGORISCHEN SCHLUESSE. *Eine logische Untersuchung.* Wien, 1891, in-8°, p. VI-102.

Voici un petit livre fort important. Il n'est pas, il faut en convenir, d'une entière nouveauté dans ses principes. Mais il est la première application complète et rigoureuse des principes nouveaux posés en matière logique, par Franz Brentano. L'éminent psychologue allemand, dont M. Franz Hillebrand est le disciple, a en effet indiqué les bases d'une refonte complète de la logique formelle.

Aux yeux de la nouvelle école logique, dont MM. Franz Brentano et Franz Hillebrand sont l'avant-garde, la logique ancienne avait une théorie inexacte du raisonnement, parce qu'elle était dans l'erreur au sujet du jugement lui-même. 1° Elle considérait le jugement comme un rapport entre *deux* concepts ou représentations. 2° Elle avait une idée fausse de la nature même de ce rapport.

Le jugement, disent les logiciens nouveaux, ne peut pas être un rapport entre *deux* termes. Une telle définition exclurait tous les

jugements par lesquels on affirme ou on nie d'un sujet, non pas une qualité, mais simplement son existence. Tous ces jugements en effet n'ont qu'un seul terme.

Qu'est-ce d'ailleurs, dans un jugement à deux termes, que le rapport par lequel les termes sont unis? Quel est dans un tel jugemen le sens du verbe *être*? Veut-il dire qu'un concept (le sujet) est quan *titativement* renfermé dans un autre concept (le prédicat)? ou bie que deux concepts sont liés l'un à l'autre par une *nécessité*, soit psy chologique, soit logique? M. Hillebrand critique profondément toute ces théories; et il montre que la fonction intellectuelle qui constitu le jugement consiste uniquement dans l'acte d'*affirmer* ou de *nie* une matière logique.

S'il en est ainsi, le type fondamental du jugement est précisémen le jugement existentiel à un seul terme, dont la logique traditionnell ne pouvait rendre compte. Et au lieu d'imaginer le jugement comm un composé d'éléments psychologiques extérieurs les uns aux autre et réunis après coup par un acte de l'esprit qui réunit pour la premièr fois en un seul faisceau le sujet et ses prédicats, au contraire les pré dicats et le sujet forment d'avance un groupe compact, donné par l perception ou par la constitution même de l'esprit, et sur lequel l faculté de juger vient ensuite s'exercer. L'acte du jugement est lui même un acte simple et irréductible. Et l'idée d'*être* dont l'ancienn logique ne pouvait expliquer la provenance est en réalité dérivée d cet acte simple d'*approuver* ou de *nier* une chose.

Toute la classification des jugements est dès lors changée. Elle n sera plus *quantitative*, comme dans la logique ancienne. On ne s demandera plus si les jugements sont universels ou particuliers. Ell sera *qualitative*; et l'essentiel sera de savoir si les jugements son affirmatifs ou négatifs.

La quantité, au lieu d'être une différence fondamentale, comme l'on cru les scolastiques et les théoriciens modernes de la quantification d prédicat, sera une conséquence secondaire de la qualité des jugements

En effet tous les jugements considérés jusqu'ici comme ayant deu termes ne sont en réalité que des jugements existentiels à sujet con plexe. Si l'on désigne par S le sujet, et par P le prédicat d'un juge ment, en disant que S *est* ou *n'est pas* P, on veut en réalité dire qu le groupe SP *est* ou *n'est pas*.

Or si l'on nie purement et simplement l'existence d'un sujet S, est évident qu'on aura nié du même coup tous les groupes SP, SP SP'', etc., dont S est un facteur, et où P', P', P'', etc., désignent s prédicats possibles. En d'autres termes, les jugements négatifs, e vertu de leur *qualité* même, seront universels : mais la réciproqu n'est pas vraie. Si l'on affirme que S *est*, il n'est pas évident par même que SP', SP', SP'', etc., *sont*. Il se peut qu'un seul ou plusieu de ces groupes, mais non tous, soient réalisés. Donc les jugement affirmatifs sont, de par leur qualité même, particuliers.

L'ancienne logique avait au contraire admis des jugements affirmatifs universels. Elle y avait si bien cru qu'ils occupaient la première place dans sa classifications des jugements, et qu'ils lui fournissaient le type essentiel du syllogisme, le syllogisme en *Barbara*. Il se trouve, à l'examen, que ces jugements n'existent même pas. Et des jugements construits sur l'exemple fameux : « Tous les hommes sont mortels », sont en réalité négatifs. Ils signifient qu'un groupe tel que « homme non mortel » n'existe pas.

Si maintenant on déduit de ces principes les formes possibles de jugement, on arrive à une classification toute différente de celle qui est traditionnelle. On obtient de tout autres règles de conversion. On en vient à contester la validité de syllogismes que le tableau dressé par les scolastiques admettait; et on découvre des formes de jugement et de raisonnement déductif que les scolastiques n'ont pas connues. Les lois mêmes de la déduction se trouveront changées; car on s'apercevra que tout syllogisme pour être valable a en réalité besoin de *quatre* termes. Le *quaternio terminorum* si rigoureusement interdit par la scolastique sera élevé au rang de principe.

Nous ne pouvons rendre compte ici de tous les détails nouveaux que M. Hillebrand a ainsi rencontrés sur son chemin. Ils abondent. L'importance de son travail réside dans la précision et dans la rigueur avec laquelle il poursuit ses conclusions hardies. Il serait désirable que M. Franz Hillebrand nous donnât une logique complète établie sur de tels principes. Mais dès maintenant son petit livre sera indispensable à tous ceux qui s'occuperont de la théorie du jugement et du syllogisme; et, dans la période de reconstruction de la logique qui succède aujourd'hui à une trop longue période d'anarchie, l'ouvrage de M. Hillebrand aura marqué comme une des tentatives les plus fructueuses.

CHARLES ANDLER.

L. Sainenu. GRAMATICA SI LOGICA; in-12. Bucarest. Soceau.

Ce travail est divisé en deux parties : nous ne rendons compte que de la première, qui touche aux questions psychologiques, tandis que l'autre, qui s'occupe de la synthèse historico-linguistique et des catégories grammaticales, est tout à fait spéciale.

Le travail de M. Sainenu est intéressant, c'est une synthèse bien faite de toutes les nouvelles théories linguistiques et il est inspiré par des considérations de psychologie expérimentale.

Il combat en linguistique les anciennes théories qui, se bornant tout au plus à l'étude des langues indo-européennes et s'appuyant plutôt sur des considérations subjectives qu'objectives, nous donnent d'abord des conclusions dépourvues du véritable caractère scientifique, l'induction étant tirée de quelques cas particuliers; et ensuite des conclusions tout à fait métaphysiques, étant donné le caractère subjectif de leurs

considérations. Il soutient une linguistique, véritable science, où on doit étudier tous les idiomes depuis les plus sauvages jusqu'aux plus développés, et surtout les plus sauvages; où on doit tenir compte de tous les faits fournis par la psychologie animale, infantile, et non seulement des faits donnés par une psychologie des hommes civilisés. Il prend parti de Max Müller et il désire baser son étude sur des considérations psychologiques comme celles de Preyer, Perez, Wundt, Romanes tout en admettant les conclusions linguistiques de Raoul de la Grasserie, Steinthal, etc. Il tient aussi à faire ressortir non seulement le caractère d'un organisme naturel du langage, mais aussi son caractère sociologique.

Le langage n'est pas régi par des lois artificielles, comme celles des logiciens; il a son évolution naturelle; mais il y a une si grande intimité entre ses lois, qu'on peut les considérer comme sociologiques et les autres lois sociologiques. L'auteur soutient l'opinion de Steinthal que la relation supposée entre la logique et la grammaire est fausse, parce que le langage jugé d'après la logique nous montre ou des lacunes, ou des choses superflues, ou des divergences, ou des contradictions. Dans cet ordre d'idées, en faisant l'historique de la question, il montre l'insuffisance des études linguistiques des Grecs qui ne daignaient s'occuper que de la langue grecque. Le grand rapprochement entre la logique et la grammaire est fait par Aristote. Ce rapprochement devient une quasi-identification chez les stoïciens. Ils prennent la logique comme critérium du langage. Après vient le grammairien alexandrin Apollonios, qui considère les principes de sa langue maternelle comme universelles. L'auteur cite encore comme plus récentes les théories de Godfried Hermann, Lassen, etc. C'est Fr. Müller qui, laissant de côté les traditionnelles considérations uni-latérales, donne à ses études linguistiques une base plus large, l'étude de toutes les langues et des considérations objectives. Citons parmi ceux qui ont tâché d'enrichir de ce côté la science Winkler, Raoul de la Grasserie et surtout Steinthal, auquel revient le mérite d'avoir bien marqué les véritables limites entre la grammaire et la logique.

En parlant de la fameuse dispute entre les analogistes et les anomalistes, qui préoccupa tant les grammairiens grecs et romains, l'auteur montre combien était chimérique le prétendu accord entre l'expression linguistique et le rapport logique du mot, les noms des différents objets dans toutes les langues étant des perceptions et non des aperceptions. Le langage n'est jamais l'expression adéquate de la pensée, le nom n'exprime qu'une seule qualité de l'objet et les autres qualités que l'esprit conçoit quand on prononce le nom, sont le résultat de l'association des idées. Le langage est un phénomène psychologique qui varie d'un peuple à un autre, il doit être étudié dans les multiples formes de la réalité, non d'après un type général. La psychologie, qui explique l'évolution réelle de la pensée, doit être le fondement de la grammaire, non la logique qui cherche à lui prescrire des lois. D. N. Comsa.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Philosophische Studien.

Tome VII. Fasc. 1, 2 et 3.

WUNDT. *Ce que Kant ne doit pas être pour nous.* — Réponse à un article de Paulsen, qui avait pour titre : « Ce que Kant doit être pour nous. » Wundt maintient contre Paulsen que, tant que l'on s'en tient au point de vue de Kant, la déduction des catégories, le schématisme, l'à *priori* ne peuvent être considérés comme accessoires par rapport à la doctrine fondamentale. On a souvent dit que le principal objet de la philosophie de Kant, c'est la limitation de la connaissance; mais il ne faut pas oublier la position qu'il a prise en morale : c'est la doctrine de Fichte, non celle des positivistes, qui est la véritable continuation de Kant. Sa philosophie ne doit plus être considérée que du point de vue de l'histoire, sans quoi nous retomberions dans ce dogmatisme qu'il a condamné. La préoccupation continuelle de la doctrine de Kant a empêché beaucoup de critiques de saisir le véritable esprit du « Système de philosophie » de Wundt, et l'auteur revenant sur ce point s'attache à marquer ses rapports avec le kantisme. Tandis que Kant déduit l'à *priori* du temps et de l'espace de leur permanence, Wundt cherche à montrer que c'est aux lois de la pensée que nous devons la distinction entre le contenu et la forme d'une sensation; que le temps et l'espace ne doivent pas être considérés comme donnés à *priori*, mais comme étant des résultats des lois de la pensée. Quant à la détermination des catégories, elle doit être cherchée en montrant à quelles conditions d'espace ou de temps chaque objet est subordonné. En ce qui concerne les conditions du concept empirique de substance, Wundt les trouve dans une indépendance dans l'espace et une constance de changement dans le temps. Il n'y a pas de distinction à faire entre le phénomène et la chose en soi, mais entre le phénomène et la réalité. Si l'expérience externe est, comme le dit Kant, immédiatement donnée, le problème ne consiste pas à chercher comment un objet est localisé hors de nous; mais comment nous arrivons à reconnaitre que certaines propriétés de cet objet immédiatement donné ne sont pas objectives, mais doivent être attribuées au sujet.

Scripture. *Sur l'association des représentations.* — Long mémoire de près de cent pages qu'il est impossible d'analyser. Il consiste en expériences qui ont pour but de fournir une grande masse d'associations et de les déterminer sous le rapport qualitatif. L'auteur annonce un prochain travail qui montrera quelle théorie peut être tirée de ses expériences

Lehmann. *Études critiques et expérimentales sur la reconnaissance.* — L'article consiste principalement en critiques de la théorie soutenue par Höffding, dans la « *Vierteljahrsschrift* », qu'il y a un acte de reconnaissance immédiat dû à une « qualité de familiarité », qui appartient à une sensation par suite de sa répétition et qui correspond physiologiquement à la facilité plus grande avec laquelle les molécules du cerveau peuvent répondre à un stimulus répété. Pour Lehmann au contraire, la reconnaissance est due aux idées reproduites qui accompagnent la sensation répétée, idées que l'observation intérieure peut découvrir quelquefois et qui, dans d'autres cas, n'entrent pas dans la conscience. La thèse de Höffding est donc celle d'une association par ressemblance. Lehmann soutient la contiguïté. Ce dernier dans une série d'expériences sur l'odorat a pu montrer que, dans quelques cas, l'association latente peut être amenée à la conscience par suggestion. Expériences analogues avec le son et la lumière. Lehmann croit que la reconnaissance a lieu par une comparaison plus ou moins consciente, quand une comparaison est possible Reprenant la thèse qu'il a exposée dans un précédent mémoire, i soutient que la théorie de la contiguïté est préférable à celle de la ressemblance, parce qu'elle suppose moins d'hypothèses et embrasse un plus grand nombre de cas.

Scripture. *Sur la définition d'une représentation.* — La langue allemande doit « se féliciter » de posséder le mot *Vorstellung.* La langue anglaise a les mots « percept » et « image », mais aucun terme pour désigner le genre qui les embrasse tous deux; car le mo idée implique d'autres significations.

Wundt. *Sur la question de l'étendue de la conscience.* — Il se justifie contre les critiques de Schumann relatives au nombre de impressions simples que l'on peut conserver simultanément dans la conscience. D'après Wundt si une série a, b, c,... m est senti comme égale à une autre qui la précède immédiatement dans la conscience la série doit être un tout simultané, c'est-à-dire que m doit entre dans la conscience avant que a en sorte. Pour Schumann, au contraire, chaque membre de la série doit exister isolément dans la conscience, parce que tel est le verdict de l'observation intérieure et que d'ailleurs les processus nerveux qui servent de base arriveraient entre eux à une véritable fusion. Wundt répond que son introspection lu donne chaque série comme un tout existant par lui-même, que lorsque

la première série finit et que la seconde commence, on a le sentiment clair d'être capable ou non de les comparer. Dans la question d'ailleurs, le témoignage de l'observation intérieure est douteux et l'expérience objective seule peut trancher le débat.

WUNDT. *Remarques sur la théorie de l'association des idées.* — L'auteur prend part dans le débat exposé ci-dessus entre Höffding et Lehmann et réduit les lois de l'association à la contiguïté et à l'identité partielle.

KIRSCHMANN. *De l'importance psychologico-esthétique du contraste de lumière et de couleur.* — Étude faite d'après diverses œuvres d'art. L'auteur examine les contrastes de clarté entre les diverses impressions lumineuses, les contrastes de couleur, les contrastes de saturation, les contrastes entre les « nuances du ton de sentiment » propre à chaque couleur particulière.

ANGELL. *Recherches sur l'appréciation des intensités de son d'après la méthode des gradations moyennes.* — D'après les résultats obtenus par l'auteur, cette appréciation se conformerait d'une manière presque exacte à la loi de Weber. Une bonne partie de l'article est consacrée à discuter la valeur des méthodes employées en psycho-physique : la méthode de la double excitation ne vaut rien ; celle des gradations moyennes, dans l'espèce, entraine des erreurs et cache le rapport réel entre l'excitation et la sensation.

MARTIUS. *Influence de l'intensité de l'excitation sur le temps de réaction pour les sons.* — Nouvelle contribution à la discussion Stumpf-Wundt. D'après l'auteur l'intensité du stimulus n'a qu'une faible importance. Pour un observateur exercé et attentif, le temps de la réaction reste sensiblement le même pour une grande partie de l'échelle musicale.

Brain.

1891. N°s 54 et 55.

A. WALLER. *Le sens de l'effort : étude objective.* — Sur l'origine du sens de l'effort, il y a deux thèses en présence, l'une centrale (Bain, Ludwig, Wundt, H. Jackson, Crichton-Browne), l'autre périphérique, qui est celle de la plupart des neurologistes contemporains. L'auteur s'est proposé de l'étudier à nouveau, en s'attachant surtout au phénomène de la fatigue qui est objectif. Où est le siège de la fatigue? Il faut d'abord éliminer les fibres nerveuses qui sont de simples conducteurs et sur lesquelles l'effet de la fatigue est presque nul : les plaques motrices terminales, au contraire, représentent l'élément faible.

L'endurance du muscle montre que la fatigue a son siège dans les cellules cérébrales et dans les plaques motrices — Mosso, après Fick, trouvé que la contraction musculaire artificielle (faradique) soulève un poids bien inférieur à l'effort volontaire et que, quand l'effort volontaire n'agit plus, l'excitation directe (par l'électricité) peut faire encore travailler le muscle et *vice versa*.

Le sens du mouvement, celui de l'effort, celui de la fatigue sont pour l'auteur des degrés du même phénomène sensoriel. La sensation de fatigue accompagne les mouvements moléculaires qui ont eu lieu pendant l'effort : il y a une cause commune à l'effort et à la fatigue; celle-ci ressemble à une image consécutive, en sorte que, de ce qui se passe à l'état de fatigue, nous pouvons inférer ce qui se passe à l'état d'action. Or, la fatigue volontaire dépend-elle d'une dépense d'énergie centrale? ou d'énergie périphérique? ou des deux? et alors dans quelle proportion? — La fatigue volontaire dépend plutôt des changements centraux, mais les faits montrent qu'il y a aussi une dépense périphérique qui se produit surtout par le fait des plaques motrices. La fatigue centrale protège contre la fatigue périphérique, en épuisant non le muscle, mais l'appareil terminal.

L'auteur s'occupe du fait de l'inhibition périphérique signalée par Fick et Mosso : le maximum de contraction volontaire est diminué, non augmenté par la faradisation. Il croit qu'il y a là un simple effet de soustraction, dû à la diffusion de l'électricité dans les muscles antagonistes.

Waller, en terminant, aborde, non sans répugnance, la question du sens musculaire. Il soumet à des expériences de contrôle celles de Bernhardt, Ferrier, etc., sur la distinction des poids à l'aide de la contraction volontaire d'abord et de la contraction faradique ensuite. Bernhardt, qu'on a souvent cité de seconde main, dit que cette discrimination n'est pas exactement la même; par suite ses expériences prouvent seulement contre la théorie d'origine purement physiologique. Dans les expériences de Waller, la discrimination a lieu dans les deux cas; mais l'ensemble des résultats est difficile à interpréter. Le fait de la fatigue, à la fois centrale et périphérique, est pour lui péremptoire et le conduit à adopter l'opinion de Wundt qui admet à la fois un sentiment d'innervation centrale et une sensation venant de la périphérie.

The Philosophical Review.

1892. N° 1.

Ce nouveau périodique dont nous avons annoncé la publication vient de paraitre (Ginn et Ce, Boston) et paraîtra tous les deux mois.

Le directeur, M. Schurmann, commence par indiquer dans quel esprit cette Revue sera conçue. L'Amérique possède un grand nombre

de revues spéciales, mais aucune qui embrasse l'ensemble des questions philosophiques : psychologie, logique, morale, esthétique, pédagogie, philosophie de la religion et de la nature, métaphysique, épistémologie.

WATSON. *La philosophie critique et l'idéalisme.* — Nous devons voir non seulement Kant, mais au delà de lui. C'est à ce but qu'ont contribué en Angleterre les publications de Green et de Caird. La doctrine de Kant doit être complétée par l'idéalisme.

LADD. *La psychologie « dite » science naturelle.* — Article consacré à une critique des « Principles of Psychology » de W. James. C'est un livre brillant, captivant, mais dont il n'est pas toujours facile de comprendre exactement les thèses. Il est fait pour mécontenter un peu tout le monde : les Herbartiens à qui on reproche leur jargon, les néo-Kantiens pour leurs hypothèses et leur « position mythologique », les Spencériens dont la doctrine est « scandaleusement vague », etc.

GILMANN. *Sur quelques aspects psychologiques du système musical des Chinois* (avec morceaux à l'appui). — Ce premier article est un essai de recherche comparative dans le domaine de l'esthétique musicale : on y expose les principes de l'échelle diatonique chez les Chinois et les divisions de l'octave dans leur système.

The Monist.

Janvier 1892.

LLOYD MORYAN. *L'évolution mentale.* — U.-T. HARRIE. *La civilisation nouvelle et sa dépendance des inventions mécaniques.* — CONWAY. *Religion et Progrès.* — MACH. *Faits et symboles mentaux.* — CONYBERRE. *Clifford et le rôle de l'âme dans la nature.* — P. CARUS. *Y a-t-il des choses en soi?* — L. ARRÉAT. *Correspondance littéraire (France)*, etc., etc.

NÉCROLOGIE

—

M. Alfred MAURY, membre de l'Institut et professeur au Collège de France, est décédé le 12 février. Bien que la plupart de ses travaux appartiennent au domaine de l'érudition, il convient de rappeler ses titres aux regrets des psychologues. Membre de la Société médico-psychologique, dès son début, il a publié dans les *Annales* un grand nombre d'articles. Son livre *Sur le sommeil et les rêves* est connu de tout le monde, et on trouve un grand nombre de documents intéressants pour l'histoire de l'esprit humain dans ses ouvrages : *La Magie et l'astrologie dans l'antiquité et au moyen âge*; *Croyances et légendes de l'antiquité.*

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

L. Arréat. *Psychologie du peintre*. In-8°. Paris, F. Alcan.
H. Joly. *Le combat contre le crime*. In-12. Paris, Cerf.
Mercier (Mgr). *Cours de philosophie*. Tome II : *Psychologie*. In-8°. Louvain, Peeters-Ruelens.
Lubbock. *Le bonheur de vivre*. 2e partie, in-12. Paris, Alcan.
Ch. Henry. *Des odeurs : Conférence*. In-18. Paris, Hermann.
Berthauld. *Esprit et liberté*. In-12, Paris, Alcan.
Pappus. *La Kabbale, résumé méthodique*. In-8. Paris, Carré.
Régis. *Manuel pratique des maladies mentales*. 2e édit., in-12. Doin.
A. Ott. *Traité d'économie sociale*. 2 vol. in-12. Fischbacher.
Rodier. *La physique de Straton de Lampsaque*. In-8°. Paris, Alcan.
Surbled. *Le problème cérébral*. In-18. Paris, Masson.
Barlet. *Essai sur l'évolution de l'idée*. In-12. Paris, Chamuel.
Ch. Renouvier. *Les principes de la nature*. 2e édition, 2 volumes in-12. Paris, Alcan.
F. Buisson. *S. Castellion, sa vie et son œuvre*. 2 volumes in-8°. Hachette et Cie, Paris.
E. de Roberty. *Agnosticisme*. In-12. Paris, Alcan.
J. Sully. *The Human Mind : a Text-book of Psychology*. 2 vol. in-8°. London, Longmans.
A. Hegler. *Die Psychologie in Kants Ethik*. In-8°. Freiburg i. B. Mohr.
Lietz. *Die Probleme in Begriff der Gesellschaft bei Auguste Comte*. In-8°. Iena, Neuenhalin.
Husserl. *Philosophie der Mathematik : Psychologische und logische Untersuchungen*. In-8°, 1er Bd, Halle, Pfeffer (Stricker).
Windelband. *Geschichte der Philosophie*. 4e liv., in-8°. Freiburg i. B. Mohr.
P. Vecchia. *Le Scienze e le lettere nella educazione*. In-12. Roma, Paravia.
Guccia. *La quistione religiosa in Italia*. In-8°. Palermo.
Alimena. *Naturalismo critico e diritto penale*. In-8°, Roma.
Bonatelli. *Elementi di psicologia e di logica per le scuole*. In-12. Padova, Sachetto.

Congrès international de psychologie expérimentale, 2e session (Londres).
Nous sommes informés que la *British Association* devant se réunir à Edimbourg le 4 août et jours suivants, le Congrès de psychologie commencera à Londres le *lundi 1er août* (et non le mardi 2, date précédemment annoncée).

Le propriétaire-gérant, Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD

LES PROCESSUS NERVEUX

DANS

L'ATTENTION ET LA VOLITION[1]

Dans le discours que, pour me conformer à l'usage, je dois prononcer devant vous ce soir, je me propose de vous entretenir des processus nerveux sous-jacents à deux facultés qui se retrouvent à la base de toutes nos activités mentales ou physiques. Au sujet de ces facultés, naturellement obscures, et difficilement intelligibles, il existe de grandes divergences d'opinion, aussi bien parmi les psychologues que parmi les neurologistes. Je veux parler des processus de l'*attention* et de la *volition*. Encore aujourd'hui il n'est pas rare qu'elles soient regardées comme des « facultés », au vieux sens du mot, distinctes et mystérieuses, et cette préoccupation pousse les défenseurs de cette manière de voir à les faire trôner en certains centres définis de l'écorce cérébrale. Le processus de l'attention surtout a soulevé dans le dernier quart de siècle d'innombrables discussions. Antérieurement à cette période la diversité d'opinions n'était pas grande relativement à cette faculté mentale ou à la complication des processus avec lesquels elle s'associe; mais la publication des doctrines de Wundt et de Bain sur le « sentiment de l'effort », considéré comme l'accompagnement de l'activité des centres moteurs, ou du courant efférent, suivie bientôt après de l'hypothèse de véritables « centres moteurs », que l'on supposait localisés dans l'écorce cérébrale, conduisit bien vite à énoncer beaucoup de vues nouvelles sur l'attention, la perception, la volition et les autres processus psychiques. L'éclat et l'importance des expériences qui avaient provoqué la découverte des centres moteurs, l'aspect populaire qu'on leur donna en les interprétant, contribuèrent sans aucun doute à favoriser l'extension des doctrines parentes.

Toutefois, maintenant que les doctrines fondamentales de Wundt et de Bain sur la nature et l'origine du sentiment de l'effort sont

1. Discours prononcé à la *Société neurologique* de Londres.

considérées par beaucoup comme absolument infirmées[1] : maintenant que la notion qu'on en dérivait, l'existence de « centres moteurs » dans l'écorce cérébrale, a été également, de l'avis de beaucoup, démontrée être à peu près improbable, le moment est opportun, semble-t-il, de jeter plus loin le regard, et de rechercher quelle solidité ont les fondements de quelques-unes des nouvelles doctrines sur l'attention et la volition qui, elles aussi, doivent être, en grande partie, considérées comme issues des notions fondamentales rappelées plus haut.

Il est clair que les deux processus de l'attention et de la volition ont tant de points communs qu'il devra y avoir une certaine communauté d'interprétation, soit du point de vue psychologique, soit du point de vue neurologique. Il est peu vraisemblable, en d'autres termes, que l'un de ces processus puisse être entièrement expliqué de l'ancien point de vue, et l'autre du nouveau. Si ces théories récentes sont inacceptables dans un cas, elles seront aussi peu en état de fournir l'explication des processus psychiques dont il s'agit.

I

Jetons donc tout d'abord à titre de point de départ un rapide coup d'œil sur les vieilles notions que se sont faites de la nature de l'attention et de la volition les philosophes anglais antérieurement à 1840.

Reid et Dugald Stewart parlent de l'attention comme d'une démarche à peu près simplement « active »; mais James Mill, dans son *Analyse des phénomènes de l'esprit humain*, la regarde comme une manifestation à double aspect, à la fois active et passive. C'est en ce sens qu'il dit[2] : « L'autre démarche, par laquelle l'esprit est supposé modifier son cours, est l'attention. Nous semblons posséder le pouvoir de faire attention à un objet quelconque; cela veut dire que nous pouvons vouloir appliquer notre attention à cet objet ou ne pas l'y appliquer. » Mais à la page d'après il dit : « L'état de l'esprit, lorsque nous éprouvons une sensation de plaisir ou de peine, est tel que nous disons que la sensation accapare l'esprit (*engrosses the mind*)... » Les mots *accapare l'esprit* sont quelquefois remplacés par celui d'*attention*. On dit que la sensation de plaisir ou

1. Pour Wundt, seulement en ce qui regarde son hypothèse du « sentiment de l'innervation » : il admet qu'une partie de notre sentiment de l'effort a une origine afférente (*Psychologie physiologique*, t. I, p. 421, 445 de la trad. franç.).

2. Mill, *Analysis*, etc., t. II, p. 290 (1829).

de peine fixe l'attention de l'esprit. Mais si quelqu'un essaye de se rendre compte de ce que c'est qu'éprouver une sensation de peine et de ce que c'est qu'y prêter attention, il trouvera peu de moyens d'établir une différence. Avoir une sensation de plaisir ou de peine et y faire attention, cela semble être non pas deux choses, mais une seule et même chose... La sensation n'est pas une chose et l'attention une autre; la sensation et l'attention sont une seule et même chose. » Semblablement, à l'égard des autres modes d'attention, Mill soutient que « comme dans le cas de la sensation, faire attention à une idée intéressante n'est pas autre chose qu'avoir cette idée; l'attention à une idée indifférente n'est que le fait de l'associer avec une idée intéressante ». Ces extraits suffisent. Vous voyez que, pour James Mill, l'attention était une démarche essentiellement passive, et que l'élément d'activité qu'elle paraissait contenir provenait seulement de ce que la volonté ou la volition était surajoutée.

La théorie de sir William Hamilton sur l'attention était très voisine. L'attention est, dans son essence, plutôt une démarche passive qu'une démarche active; c'est évidemment la théorie d'Hamilton, puisqu'il écrit [1] : « A mon avis, Reid et D. Stewart soutiennent une chose inexacte en disant que l'attention n'est qu'un acte *volontaire*, voulant dire par là un acte de volonté libre..... C'est pourquoi il me paraît que c'est une doctrine plus exacte de soutenir qu'il n'y a pas de conscience sans attention, sans concentration, mais qu'il y a trois degrés ou espèces d'attention. La première, simple acte vital et irrésistible; la seconde, acte déterminé par le désir, lequel, bien qu'involontaire, peut être combattu par notre volonté; la troisième, acte déterminé par une volonté réfléchie. Un acte d'attention, c'est-à-dire un acte de concentration, semble ainsi nécessaire à chaque manifestation de conscience. » Et un peu plus haut (p. 237), il avait écrit : « L'attention est la conscience, et quelque chose de plus. C'est la conscience volontairement appliquée, dans les limites que lui imposent ses lois, à quelque objet déterminé; c'est la conscience concentrée. »

Les théories communément proposées en ce qui regarde la volonté jusqu'aux premières années de ce siècle ne diffèrent pas sensiblement des vues émises par Locke à une époque bien antérieure. Locke disait, dans le langage naïf de son temps [2] : « Nous trouvons en nous-mêmes un pouvoir de commencer ou d'arrêter, de continuer ou de finir plusieurs actes de notre esprit, plusieurs mouvements de notre corps, et cela uniquement par une pensée ou pré-

1. *Lectures on metaphysics* (delivered in 1836-1837), t. I, p. 247.
2. *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. xxi, § 5 de l'édit. angl. de 1689.

férence de l'esprit. » Toutefois aucun détail n'était f
manière dont, selon lui, la « volonté » était capable de
les actions de notre esprit, soit les mouvements de notr

Aussi bien la première tentative de quelque valeur p
dans le détail de la seconde démarche, il nous faut,
contrer, nous tourner vers James Mill. Déjà pourtant H
essayé quelque chose dans ce sens, quand il disait[1] :
sortes de mouvements, savoir, l'automatique et le v
premier dépend de la sensation, le second dépend des
lumières que James Mill apporte sur le sujet sont cep
plus importantes. Comme d'autres avant lui, il appelai
sur ce fait qu'un sentiment de l'ordre affectif, connu com
était le prélude nécessaire d'un mouvement volontair
quelque chose d'autre accompagne ou suit immédiat
émotion ou ce désir, savoir une idée ou une conception
de mouvements nécessaires à la réalisation de cette ém
ce désir.

Il dit[2] : « Nous n'entreprenons pas de dire quels cha
ques relient l'idée à la contraction, non plus que ceux
sensation rejoint la contraction. *L'idée est la dernièr
l'opération mentale.* » Cette idée du mouvement à exé
déclarait Mill, une double origine. Et à l'appui, il disai
deux idées très différentes l'une de l'autre, que toutes le
appelons « idée de l'action »... L'une est l'apparence e
l'action, et est toujours une idée très claire (*a very ob*
L'autre est une copie de certaines sensations internes do
quelques pages plus haut, comme de « sensations acco
mouvement », et dont il a aussi mieux déterminé les e
cit., p. 275), en parlant des événements terminaux d'un
comme « la contraction des muscles avec les sensati
qu'impliquent l'action sur ces organes et les actions
eux ». — « Ces sensations internes, dit-il, l'habitude de
attention nous a fait perdre le pouvoir d'y faire atten
ajoute alors : « Cette dernière (savoir la renaissance de
sations internes) n'est en aucune façon une idée claire
la traverse si rapidement, attentif à l'action qui est
qu'elle est presque toujours engloutie dans la masse des a
Cela constitue, en fait, l'un des exemples les plus rema
cette file de chaînons dans une chaîne, qui, pour auss

1. *Observations on man*, 1748, t. I, ch. I, § 3.
2. James Mill, *loc. cit.*, t. II, p. 266.

qu'ils soient à l'existence de la chaîne, sont parcourus par l'esprit avec une rapidité telle que leur existence n'est presque jamais reconnue... C'est de cette dernière idée seule que la contraction est la conséquence. »

Après cette courte introduction, nous allons maintenant revenir à quelques-unes des conceptions plus modernes sur la nature de l'attention et de la volition.

II

Des relations qui existent entre l'attention et la volition.

L'attention et la volition appartiennent l'une et l'autre à la catégorie des sensations *actives*, l'exercice de chacune d'elles étant accompagné d'un « sentiment d'effort ». L'attention est la faculté vraiment primordiale : la volition en est, partiellement, un développement ultérieur, dans lequel, toutefois, le processus primitif se laisse clairement découvrir.

L'attention peut être dirigée sur des impressions faites par les choses du dehors, c'est-à-dire sur des sensations; ou encore sur leurs reproductions, ou idées; ce dernier mode d'activité est connu sous le nom de « réflexion ».

Le mot même d'attention est tenu communément pour synonyme de « concentration de conscience ». Plus notre conscience est rétrécie, plus elle dirige, pour ainsi dire, son foyer sur un objet, sur une pensée, plus est aussi développé cet état d'esprit que l'on nomme attention. D'autre part, plus est vaste le champ de la conscience à un moment donné (plus est grand le nombre des objets ou idées simultanément présents), moins est développé cet état de l'esprit que l'on nomme attention. Ce mode d'activité est néanmoins appelé par Wundt [1] « aperception ». L'apparition d'un objet dans le champ visuel, il l'assimile à la perception; mais quand cet objet devient considéré, lorsqu'il devient le point central, il y a ce que Wundt appelle « aperception », ce que d'autres appelleraient un fait d'attention [2]. A ce processus est toujours associé un sentiment particulier

1. Suivant le prof. Cattell (*Mind*, t. XIII, p. 438), le mot « aperception » fut introduit dans la philosophie par Leibniz pour désigner cette activité spontanée de l'esprit dans laquelle les perceptions sont clairement distinguées. Le mot a été aussi employé par Kant et par Herbart, bien avant que Wundt vînt lui assigner un rôle si considérable dans sa *Psychologie*.
2. *Psychologie physiologique*, t. II, p. 231.

d'effort. En fait, il s'accorde avec Fechner pour dire qu'il y a toujours le sentiment d'une tension dans les organes sensoriels correspondant à un acte d'attention externe, au lieu que, dans le fait de l'attention interne (réflexion) il y a une sensation semblable rapportée au cuir chevelu, spécialement dans la région occipitale [1].

Mais l'attention a des degrés variables de complexité; elle est simple ou « spontanée » par exemple, lorsque nous recevons quelque impression sensorielle très vive ou très nouvelle, ou lorsque nous nous remémorons quelque événement extrêmement pénible ou agréable. Habituellement l'attention est produite, quelles que soient d'ailleurs les circonstances, d'une façon automatique, sans effort, et Ribot insiste sur ce point — à la suite de quelque état émotionnel [2]. D'un autre côté, l'attention peut être amenée d'une manière plus complexe, par exemple dans ces cas où elle paraît être indissolublement associée avec un acte de volonté ou une volition. C'est la phase la plus élevée ; on l'appelle « attention volontaire » ; elle est le procédé par lequel nous nous contraignons nous-mêmes à observer certains phénomènes externes qui, sans être en eux-mêmes d'un intérêt absorbant, nous intéressent cependant pour des projets ultérieurs. On peut dire encore : c'est la forme d'attention dans laquelle nous dirigeons nos pensées sur un sujet donné dans le but de développer la connaissance que nous avons de ses relations.

L'attention volontaire apparaît comme un composé, un mélange de deux états : volition et attention. Cela semble le plus clair du monde, si nous nous rappelons les deux sphères de volonté indiquées il y a bien longtemps par Locke. La direction de nos pensées est, en fait, autant un mode d'activité volitionnelle qu'elle est la production ou le contrôle des mouvements selon des modes prédéterminés. Bien mieux, il arrive que le processus psychique précédant la production de toutes les actions volontaires quelles qu'elles soient diffère peu, si même il en diffère, quant à ses caractères essentiels, du processus qui est impliqué dans un acte d'attention volontaire (Wundt). Antérieurement, néanmoins, il y a dans la volition un autre important processus; il y a une *pesée*, plus grande ou moindre, des motifs qui poussent à telle ou telle espèce d'action; en d'autres termes, délibération plus ou moins longue. Cette délibération se termine par la domination de l'un ou de l'autre des motifs considérés, auquel généralement se trouve associée l'idée de quelque action à effectuer dans le présent ou dans le futur. Cette

1. Voir aussi Ribot, *Psychologie de l'attention*, p. 28, 77 et suiv.
2. Ribot, *loc. cit.*, p. 17, 22, 43.

domination, par conséquent, a pour effet de rendre plus vive la représentation des mouvements ou séries de mouvements qui lui sont particulièrement associés. Si, par exemple, l'action doit être effectuée à l'instant même, toutes les « inhibitions » sont refoulées, et au mouvement idéal se substitue immédiatement le mouvement actuel, dont le premier n'était que l'anticipation. Relativement à ce dernier processus, Hume écrivait : « Mais par quel moyen il est effectué; grâce à quelle énergie la volonté accomplit un acte si extraordinaire; nous sommes si éloignés d'en avoir une conscience immédiate, que même ce problème échappera toujours à nos recherches les plus attentives [1]. » Voilà une prédiction que nous pouvons, je pense, légitimement repousser. Ce que nous savons des fonctions de la zone rolandique et de ses relations, à travers le faisceau pyramidal, avec les centres moteurs du bulbe et de la moelle, nous délivre bien un peu de cette menace d'ignorance sans espoir.

§ 1. — L'ATTENTION.

A l'égard de l'attention, trois problèmes méritent, à ce qu'il semble, d'être spécialement examinés :

1° Quelle est la nature essentielle ou le mode de production du processus de l'attention?

2° Quel est le rapport exact de l'attention à l'activité motrice, et quelle augmentation ou quelle diminution d'attention en est la conséquence?

3° Quel est le siège cérébral de cette faculté, ou quels mécanismes met-elle en jeu?

Sous l'un ou l'autre de ces titres, presque toutes les difficultés soulevées au sujet de l'attention, presque toutes les opinions différentes auxquelles elle a donné lieu, peuvent être discutées.

I. *Nature essentielle de l'attention.* — Comment cette limitation du champ de la conscience, ou cette concentration de la conscience, en quoi l'attention semble consister, est-elle amenée? Voilà un problème très difficile si l'on se borne à l'examen du processus nerveux essentiel. Cherchant à faire la lumière sur cette question, il nous faut donc l'aborder sous la forme la plus simple. Que se passe-t-il, par exemple, dans un cas d'attention spontanée à quelque nouvelle impression de la vue, quand, toutes les autres routes des sens demeurant ouvertes, nous semblons attentifs uniquement à cette

1. Hume, *Traité de la nature humaine*, 1737.

impression visuelle particulière, tous autres modes de conscience paraissant pour un temps effacés? Sur cette question fondamentale je n'ai aucune réponse nouvelle à apporter, pas plus que je n'ai été capable de trouver à cet égard une réponse précise dans les écrits des autres neurologistes ou psychologues.

Une tentative en ce sens, je le reconnais, a été faite par Maudsley. Parlant des conditions générales de la conscience, il dit : « La persistance temporaire d'un certain degré d'intensité dans l'énergie du trajet d'idéation apparaîtrait certainement comme condition de la conscience [1] »; et deux pages plus loin, il ajoute : « L'*attention* est l'arrêt momentané de la transformation d'énergie, le maintien d'une *tension* particulière. » Bien qu'incomplète, voilà présentée une manière d'explication. Elle rend quelque compte (*a*) de la raison pour laquelle une impression particulière doit dans certains cas devenir dominante, — et aussi (*b*) de la raison pour laquelle les autres impressions doivent, pendant ce temps, être éliminées de la conscience.

(*a*) Sur le premier point, nous savons que l'aptitude, pour une impression donnée, à devenir dominante et à accaparer tout le reste, dépend intimement des expériences et des goûts individuels, et qu'ainsi la dépendance à l'égard des activités antérieures d'autres parties du cerveau est plus étroite encore qu'à l'égard d'excitations venues pour la première fois du dehors. Par exemple, les effets produits par l'action de mettre le feu à une longue traînée de poudre à canon concentreront l'attention du sauvage qui n'a jamais encore vu pareille merveille, beaucoup plus qu'ils ne frapperont la conscience de l'un de nous. Dans les cellules corticales que font entrer en branle, chez nous, les impressions amenées par l'explosion d'une traînée de poudre, une partie des activités moléculaires éveillées s'irradieront immédiatement, à travers une série de fibres commissurales, jusqu'aux autres centres sensoriels. Là, elles feront revivre les impressions semblables antérieurement éprouvées; de sorte que nous devrons immédiatement reconnaître ou vérifier la nature de la cause externe.

Mais chez le sauvage, l'expérience étant nouvelle, l'activité moléculaire éveillée ne peut pas tout de suite s'écouler à travers ces voies commissurales; elles ne peuvent pas exister chez lui; il se produira partant une tension momentanée dans les cellules des centres de la vision; — et, par suite,

(*b*) l'intensité plus grande de ce processus pourra, par comparaison, éclipser ou effacer d'autres impressions coexistantes, mais pl[illegible]

1. *Physiologie de l'esprit*, 1876, p. 306 de la trad. fr.

faibles et plus familières, — tout de même que, pour prendre un exemple grossier, si nous passons de la lumière éclatante du soleil dans une chambre obscure nous commençons par être incapables de distinguer quoi que ce soit. Semblablement, une peine ou un plaisir, une peine surtout, peut concentrer notre conscience au point d'exclure tout le reste, rien que par son intensité.

Dans chacun de ces cas, la nouveauté, l'intensité, la peine ou le plaisir associés aux impressions externes, sont cause que notre attention est accaparée. L'attention est donnée sans aucun effort de notre part; elle est pour ainsi dire commandée, et ne rencontre aucune résistance[1].

Toutefois, dans la majorité des cas où l'attention entre en jeu, cela a lieu par la vertu de certains processus de choix et de contrôle dont l'origine est en nous-mêmes. En d'autres termes, le point de départ de l'attention est en nous, plutôt que hors de nous. Ces processus ont différents degrés de complexité. Mais, comme dit Ribot[2] : « Dans l'attention volontaire, le but n'est plus donné par le hasard ou les circonstances; il est voulu, choisi, accepté, ou du moins subi; il s'agit de s'y adapter, de trouver les moyens propres à maintenir l'attention : aussi cet état (l'attention volontaire) est-il toujours accompagné d'un sentiment quelconque d'effort... La naissance de l'attention volontaire, qui est la possibilité de retenir l'esprit sur des objets non attrayants, ne peut se produire que par force, sous l'influence de l'éducation... Elle est un appareil de perfectionnement et un produit de la civilisation... L'amour du travail est un sentiment secondaire qui va de pair avec la civilisation. Or, qu'on le remarque, le travail est la forme concrète la plus saisissable de l'attention. Même aux peuplades demi-civilisées, le travail continu répugne. »

1. Cyples (*The Progress of Human Intelligence*, 1880, p. 138) dit : « Dans le cas où l'impression est avant tout active (c'est-à-dire : où le souvenir, le raisonnement, etc., ne jouent pas un trop grand rôle), notre attention est tout à la merci de la vivacité ou de l'intensité... Si nous regardons un paysage, seulement en gros, tout objet qui se meut nous frappe; le vol d'un oiseau, les reflets d'une cascade, les arbres qui s'agitent, détournent notre regard des objets immobiles; mais que, parmi ces derniers, se rencontre une couleur éclatante, elle pourra avantageusement lutter avec les objets en mouvement. Un cri perçant parti d'un autre point pourra nous amener à détourner complètement la tête. Mais si, pendant que nous suivons de l'œil un objet qui se déplace, un autre objet vient à se déplacer plus rapidement dans la ligne de vision, ou si, à côté de la tache colorée, une autre apparait d'un ton plus ardent, nous devons détourner sur elle notre regard — si du moins nous n'avons pas quelque motif de vouloir le contraire. » Ce même auteur présente une théorie très travaillée, mais obscure, du processus de l'attention, du point de vue neurologique. Cependant son explication offre des suggestions de quelque valeur (*loc. cit.*, p. 122-161).

2. Ribot, *loc. cit.*, p. 47-52.

Cependant tous les processus d'« attention volontaire » sont des phénomènes complexes composés, comme je me risque à le penser, d'attention et de volition. Quelques-uns des moyens par lesquels nous dirigions notre attention en tel ou tel sens seront rapportés dans la section suivante; au lieu que d'autres trouveront leur place quand nous parlerons de la volition elle-même, qui semble être le trait le plus saillant de ce processus complexe qui est l'« attention volontaire ».

II. *Rapport de l'attention à l'activité motrice et accroissement ou diminution d'attention qui en découle.* — Il est aujourd'hui de mode pour certains de parler de l'attention comme d'un processus « essentiellement moteur ». Toutefois cette manière de voir ne me paraît pas exacte, quoique, pour des raisons qui sont à établir, l'activité motrice soit inséparablement liée à la plupart des processus de l'attention [1].

La cause de cette relation inséparable est, en premier lieu, dans cette remarque fondamentale que, dans tout le règne animal, l'expression, invariablement, suit l'impression; ou, en d'autres termes, que, de par la constitution même de notre système nerveux, les impressions venues du dehors sur les cellules des ganglions nerveux, et les mouvements moléculaires auxquels elles y donnent naissance, s'écoulent vers un autre groupe de cellules ganglionnaires, et de là gagnent le dehors par les voies nerveuses, soit d'une manière diffuse, soit en suivant des routes définies. Dans ce trajet, des mouvements correspondants soit généralisés, soit plus ou moins clairement spécialisés, sont provoqués.

1. Ribot, *Psychologie de l'attention*, p. 3, 25-29. Cet auteur admet néanmoins qu'il n'existe aucune preuve décisive permettant de choisir entre sa théorie et celle qui soutient que les phénomènes moteurs sont seulement des éléments inséparables dans l'attention. Par exemple il dit (*loc. cit.*, p. 87) : « Mais plus d'un lecteur dira : « Nous admettons qu'il y a des éléments moteurs dans les per« ceptions, les images, et, à plus faible degré, dans les concepts. Toutefois, cela « n'établit pas que l'attention agit sur eux, et par eux, qu'elle est un mécanisme « moteur. » Assurément il n'y a sur ce point aucune observation ou expérience qui soit décisive. L'expérience *cruciale* consisterait à voir si un homme privé de toute motilité externe et interne et d'elle seulement, serait encore capable d'attention. Elle est irréalisable. » Toutefois J. Sully dit (*Brain*, 1890, p. 155) : « Je pense que si nous examinons avec soin ce qui se passe en nous quand nous sommes attentifs à une impression ou à une idée, nous pouvons en certains cas discerner dans l'attention quelque chose de différent et d'indépendant de l'activité musculaire. Ainsi, comme chacun sait, nous pouvons fixer les yeux sur un objet, et cependant ne pas faire attention à cet objet. Helmholtz note ce fait que nous pouvons faire attention à un objet dans les régions latérales du champ de la vision, sans attacher le regard sur cet objet. Où donc, pourrait-on demander, se trouve le facteur moteur, le processus d'adaptation musculaire, en pareil cas?

Dans l'état de veille, quand tous nos sens sont à quelque degré actifs, une onde diffuse et presque imperceptible de mouvement moléculaire est certainement envoyée dans les différents muscles de notre corps, de façon à maintenir en eux la condition nommée « tonus », en même temps que ces activités persistantes, plus ou moins faibles, qu'il faut pour maintenir l'équilibre nécessaire entre les groupes de muscles antagonistes [1].

Mais, que notre activité sensorielle soit interrompue par l'arrivée du sommeil, immédiatement le rayonnement des impressions externes à travers le système nerveux diminue; comme conséquence, il y a une diminution de cette onde efférente diffuse, comme le montrent à la fois les balancements de tête et le relâchement des membres du dormeur.

Mais, si la totalité des états de conscience, qui entrent dans notre état de veille ou le constituent, s'accompagnent de ce courant centrifuge d'activité moléculaire dépendante et généralisée qui se dirige sur le système musculaire tout entier, il y a aussi des raisons non moins fondamentales pour que les excitations spéciales de l'activité sensorielle s'associent à des mouvements musculaires spéciaux — et ici encore à titre d'initiateurs ou de concomitants, plutôt que de phénomènes consécutifs.

La conformation des organes des sens chez les animaux, aussi bien que leur relation avec les stimulus externes par lesquels ils entrent en jeu, en fait une nécessité. Les sons peuvent venir de tous côtés aux oreilles; de sorte que les mouvements du corps, de la tête, du cou et des oreilles mêmes sont indispensables pour l'appréciation parfaite ou plus exacte des sons. La même remarque s'applique aux impressions visuelles et aux organes de la vue; combien la portée du tact est accrue par le mouvement, tout le monde le sait bien. Le goût aussi acquiert plus de finesse par le mouvement, et cela est vrai aussi, dans un champ plus restreint, de l'odorat. Dans toute la série animale, et depuis tout le temps qu'il y a eu des animaux, il a dû exister cette relation inséparable entre les quelques modes d'activité sensorielle et les mouvements.

De tels mouvements, nous l'avons vu, sont plus ou moins les régulateurs de l'activité sensorielle, comme quand la tête est tournée dans une direction particulière; ou bien ils vont à développer ou à rendre plus intenses les impressions qui peuvent être éprouvées, comme lorsqu'interviennent les mouvements des yeux, des oreilles

1. Voir Ribot, *loc. cit.*, p. 35.

ou des mains, à l'effet d'accroître considérablement la portée ou la force des impressions visuelles auditives ou tactiles [1].

Quoi d'étonnant alors qu'aux impressions visuelles et auditives, par exemple, s'associe dans l'esprit inséparablement une réponse motrice d'une espèce plus particulière, un mouvement de la tête et des yeux détournés dans la direction de l'objet sonore ou lumineux, et en même temps une attitude fixe de tout le corps?

Qu'il doive exister une « attitude attentive », c'est, nous le voyons, parfaitement naturel; tout de même qu'il est parfaitement naturel que, selon les différentes émotions, il doive y avoir des concomitants moteurs d'une espèce particulière. Mais, en raison de l'inséparabilité de ces concomitants moteurs, il me semble que nous pourrions dire de l'émotion qu'elle est un processus essentiellement moteur, avec à peu près autant de vraisemblance que nous l'affirmons de l'attention.

Chacune de ces démarches de l'esprit est, je crois, spécialement en relation — selon des modes différents — avec l'activité des éléments sensoriels, quoiqu'un écoulement spécial d'activité moléculaire dans les mécanismes moteurs en question soit aussi presque inséparable de l'activité de chacune d'elles. En d'autres termes, nous avons affaire, aussi bien dans l'émotion que dans l'attention, à des processus sensori-moteurs, bien que, dans mon opinion, les éléments ganglionnaires intéressés par le côté moteur de cette activité soient entièrement en dehors des hémisphères cérébraux, tout de même que l'activité de ces mécanismes moteurs se passe complètement en dehors de la sphère de la conscience [2].

1. On parle communément de « l'adaptation de l'attention » à son objet comme si elle était un processus moteur. Ainsi fait Wundt, par exemple, à cause de l'existence des sensations de tension rapportées aux organes sensoriels correspondants. Dans la « pré-attention » ou « attention expectante », de telles sensations peuvent, à la vérité, provenir simplement des actions musculaires permissives sur les organes des sens. Mais si le temps de réaction est diminué quand la nature de l'impression est connue d'avance, et s'il l'est encore davantage lorsque le moment de son apparition est aussi connu, une telle adaptation est à coup sûr en grande partie sensorielle, et dépend de ce fait que l'image ou l'idée de l'événement prévu est évoquée, et évoquée juste au bon moment. De sorte, comme dit Ribot (*loc. cit.*, p. 74), que « l'événement réel n'est que le renforcement de l'image déjà existante ». L'hypothèse de Bain et de quelques autres, que le simple rappel idéal d'une perception implique un sentiment de tension dans les organes des sens correspondants est très problématique. De tels sentiments de tension ou d'effort (dans l'hypothèse qu'il sont d'origine afférente) réclameraient pour se produire des contractions distinctes des muscles. Mais en pareil cas les contractions manifestes des muscles manquent le plus souvent — personne n'éprouve de sentiment d'effort d'origine périphérique dû à de simples excitations « à l'état naissant » des muscles (excitations arrêtant une contraction courte ou produisant une contraction actuelle).

2. Ainsi, parler comme fait le professeur James (*Principes de Psychologie*, 18[illegible], t. Ier, p. 30) : « Des idées de sensation, des idées de mouvement, voilà, d'au[illegible]

La question de la direction de l'attention ou des degrés d'intensité qu'elle peut parcourir ressortit en réalité à l'étude de la volition, puisqu'aussi bien elle n'entre en jeu que lorsque s'exerce « l'attention volontaire ». Par conséquent ce sujet trouvera sa place quand j'aurai à parler du mode selon lequel nos pensées sont dirigées ou concentrées dans tel ou tel sens.

III. *Siège cérébral de l'attention. — Les appareils nerveux qu'elle met en jeu.* — Dans le travail très intéressant lu récemment devant cette Société sur le « Processus psychologique de l'attention », J. Sully disait : « En Angleterre comme en Allemagne, la question de savoir dans quelle région précise de l'écorce cérébrale s'exerce le processus de l'attention a été l'occasion de discussions considérables [1]. » Il est aussi bien connu que Ferrier localise la « faculté

part, les facteurs élémentaires dont notre esprit est construit », est tout à fait conforme à ma propre conviction. Nous avons dans l'écorce cérébrale un registre étendu où s'inscrivent deux espèces d'impressions sensorielles : celles qui primitivement excitent au mouvement, et d'autres impressions sensorielles : (kinesthétiques), résultant de ces mouvements, et constituant un guide et un modèle pour l'exécution ultérieure de mouvements similaires. Tout comme les différentes espèces de centres sensoriels appartenant au premier groupe sont mises en relation intime les unes avec les autres par le moyen des fibres commissurales, semblablement les centres kinesthétiques sont mis en connexion avec chacun des autres registres sensoriels. L'exposé fait plus haut est toutefois une chose absolument différente de l'affirmation de Hughlings Jackson, qui dit avec beaucoup d'insistance (*Clinic. and Phys. Researches on the Nervous System*, 1876, p. xx-xxxvii) que « les opérations mentales, en dernière analyse, doivent être simplement l'aspect subjectif des substrats sensoriels et moteurs ». C'est aussi une chose toute différente de dire, comme fait Ribot (*Les mouvements et leur importance psychologique*, in *Revue philosophique*, décembre 1879), que nous avons des « idées motrices », que « le mouvement et la sensation sont la matière dont est faite notre vie mentale », ou que « à la base de notre vie mentale, partout et toujours, il y a des mouvements ». J'accepterais volontiers cette dernière proposition, si à « mouvements » on substituait « des idées de mouvements ». Toutes les autres expressions impliquent qu'il existe des centres moteurs dans l'écorce cérébrale, et que l'activité de ces centres moteurs entraîne avec elle une phase subjective; avec James, Münsterberg et d'autres, je considère comme fausses ces deux opinions. L' « idée du mouvement », séparée de son contenu visuel, est une image d'un groupe d'impressions à l'état naissant produites par le mouvement lui-même, et le centre qui enregistre ces impressions a précisément le même droit que le centre visuel ou auditif à être regardé comme un centre sensoriel. Telle est l'opinion professée actuellement par Ribot, quoique primitivement il ait employé des termes semblant impliquer que les idées de mouvements sont ressuscitées dans des centres moteurs (*Psychologie de l'attention*, p. 66). Sa véritable opinion est toutefois exposée explicitement p. 26, 27, 66, 67.

1. Brain, 1890, p. 147. James Sully, en fait, paraît supposer que nous avons surtout à chercher quelques « centres moteurs plus élevés » comme intéressant spécialement le processus de l'attention. Il dit ailleurs (*Outlines of Psychology*, p. 77) : « Le fait que l'attention est un acte de l'esprit induit à supposer que ses concomitants nerveux sont certains processus des centres nerveux connus comme intéressant spécialement le mouvement de l'action. Cette hypothèse est confirmée par le fait que l'acte d'attention s'accompagne communément de con-

d'attention » dans le lobe frontal. Son plus récent exposé de la question est le suivant. Parlant des effets produits par l'ablation du lobe frontal, il dit [1] : « J'ai aussi observé (et mes observations sont confirmées par Hitzig et Goltz) une bien remarquable défectuosité psychique — défectuosité que j'ai essayé de solidariser avec l'incapacité de diriger ses yeux et de regarder les objets qui ne tombent pas spontanément dans le champ de la vision. C'est là une forme d'affaiblissement mental qui me paraît subordonnée à la perte de la faculté d'attention, et j'incline à croire que le pouvoir d'attention est en relation intime avec les mouvements volitionnels de la tête et des yeux. » Ferrier exprime encore ailleurs cette opinion dans les termes suivants [2] : « La faculté d'attention, avec tout ce qui s'y rattache dans la sphère des opérations intellectuelles, doit être en relation intime avec les centres de la perception visuelle et de l'idéation. »

Aucun essai de localiser l'attention n'a été tenté par Bain. Il ne donne en fait aucun détail sur l'attention, et décrit seulement la façon dont elle se produit.

Wundt, toutefois, admet l'existence d'un organe distinct pour l'aperception (attention), qu'il incline aussi à localiser dans les circonvolutions du lobe frontal [3]. Mais il faut dire que ses théories sur l'aperception, sa localisation, et les modes d'activité cérébrale qui lui sont associés, est de la spéculation et de la fantaisie pure [4]. Il admet l'existence de ce centre d'aperception auquel, dans son idée, toutes les impressions sensorielles sont envoyées en double (par l'intermédiaire du cervelet) et duquel sortiraient toute une série de fibres communiquant avec chacun des centres sensoriels corticaux, en même temps qu'une seconde série se rendant à chacun des prétendus centres moteurs de la couche corticale. Que se passe-t-il

tractions musculaires. » — Il fait allusion ici aux mouvements de la tête et des yeux et à l'attitude générale du corps pendant les actes d'attention. — Un peu plus loin, il dit encore (*loc. cit.*, p. 66) : « Dans l'exercice du mouvement et dans la sensation, on voit l'influx nerveux passer des centres moteurs supérieurs (comprenant ceux de l'attention) aux centres moteurs inférieurs auxquels ressortit ce processus d'innervation qui intéresse le mouvement impulsif ou émotionnel. » Cependant Sully a depuis reconnu (*Brain*, 1890, p. 157) que « l'attention ne peut être ramenée tout entière à un phénomène moteur ». Il ajoute : « Le rapport entre les deux est, je le soupçonne, très voisin de celui qui existe entre une émotion et les divers phénomènes sensoriels et moteurs dont elle s'accompagne. » Cette dernière conclusion peut être admise comme correcte. Mais une semblable conclusion n'est certainement pas en harmonie avec le langage tenu précédemment.

1. *Localisations cérébrales*, 1890, p. 151.

2. *Fonctions du cerveau*, p. 264 de la 2e édit. anglaise (1886).

3. Wundt, *loc. cit.*, t. Ier, p. 245, et fig. 65.

4. Voir l'article de Bain dans le *Mind*, 1887, p. 175-178.

lorsque l'attention est éveillée par quelque objet extérieur? Selon Wundt, le voici [1] : En premier lieu, il se produit une image d'ordre intuitif ou représentatif, sans netteté, comme celles qui se rencontrent à l'extrême limite latérale du champ visuel. Cette image, Wundt la regarde comme le résultat de l'irritation des centres corticaux de la vision, mais il ajoute : « De là ce stimulus suitune double voie et peut se diriger : 1° en arrière vers les domaines sensoriels, ce qui renforce la représentation; et 2° vers les centres moteurs qui innervent les muscles volontaires; dans ce cas apparaissent nécessairement ces tensions musculaires qui aident à constituer le sentiment de l'effort accompagnant l'attention, et qui réagissent de leur côté sur l'attention qu'elles renforcent — conformément à la loi que les sentiments associés se prêtent un mutuel appui. »

La plupart de ces opinions et de ces théories ne m'inspirent aucune sympathie. Comme vous l'avez pu voir, en ce qui regarde les rapports des centres intéressés dans le fait de tourner la tête et les yeux, avec processus de l'attention, ma position est absolument différente de celle adoptée par Ferrier; car il m'est impossible de considérer l'attention, qu'on l'appelle « attention » ou « aperception », comme une « faculté » qui devrait être localisée avec précision dans telle ou telle portion de la couche corticale, comme le voulait l'ancienne phrénologie. Par-dessus tout il me serait impossible, s'il faut absolument assigner un lieu déterminé à l'attention, d'admettre que nous devions localiser cette faculté, essentiellement sensorielle, dans cette région du cerveau qui vraisemblablement régit la production de phénomènes moteurs lesquels n'en sont que l'accompagnement ou la suite la plus habituelle. Quelle nécessité que de tels phénomènes moteurs concomitants ou consécutifs soient produits? La raison, je l'ai dit, est en partie dans la constitution de notre système nerveux, en partie dans ce fait que nous sommes dans l'obligation de réagir en tournant la tête et les yeux dans telle ou telle direction, les excitants visuels ou auditifs pouvant nous arriver de tous côtés. Le rapport entre ces mouvements particuliers de la tête et des yeux et l'attention ne m'assurent donc pas qu'ils soient autre chose qu'une conséquence presque nécessaire de l'activité sensorielle. D'autre part, je ne serais nullement d'avis de localiser le processus appelé attention dans une région définie du cerveau; je serais plutôt porté à le regarder comme ayant ses appareils de cellules et de fibres dans chacun des centres sensoriels de la couche corticale; en d'autres termes, les appareils la concernant seraient, d'après moi, disséminés

1. Wundt, *loc. cit.*, t. II, p. 236 de la trad. franç.

sur toute la surface de la couche corticale, suivant que prédominent plus ou moins, dans les impressions sur lesquelles porte notre attention, les impressions visuelles, auditives, tactiles, olfactives, gustatives ou kinesthétiques.

§ 2. — La volition.

Comme je l'ai déjà indiqué, la sphère de ce que nous appelons la volition est considérée généralement comme un fait à double aspect. Ainsi l'on admet qu'il existe une forme de cette activité qui se manifeste dans le contrôle ou la direction de nos pensées; une autre, dans la production des mouvements musculaires. Ces deux processus correspondent à ce que Wundt appelle « l'activité externe et interne » de la volonté. Que se passe-t-il en réalité dans ces deux cas? C'est ce que nous devons maintenant rechercher.

En premier lieu, il est nécessaire, ici encore, de se débarrasser d'une notion fausse. Par le mot de Volonté ou de Volition on ne doit pas comprendre une « faculté distincte » ayant un siège précis dans une portion quelconque de l'écorce cérébrale, — une « faculté imaginaire, source active de puissance, isolée et d'origine mystérieuse... Encore moins pouvons-nous admettre que la volonté est « une espèce de régulateur spirituel supérieur aux forces automatiques du cerveau, et distinct d'elles [1] ».

Suivant Bain, les modes externe et interne d'activité volontaire sont semblables quant à l'essence. Dans tous les cas, selon lui, l'action s'exerce par les centres moteurs et les muscles, et son opinion a été adoptée par Ribot et par d'autres [2].

Bain dit : « Je considère la volition comme existant seulement en connexion avec les organes actifs, c'est-à-dire avec le système musculaire. Dans la sphère même de la pensée cette restriction demeure [3]. » D'après Wundt, James et d'autres, également, les différences que l'on peut croire exister entre les deux processus sont plus apparentes que réelles. Toutefois, à la différence de Bain, ils attribuent le rôle fondamental aux processus nerveux qui se rencontrent antérieurement à l'excitation actuelle au mouvement; aussi bien soutiennent-ils que l'activité du muscle n'est pas essentielle, qu'elle est un simple phénomène physique surajouté à la volition elle-même. Comme le remarque Wundt, il y a certains cas de paralysie où la

1. *The Spectator*, 6 juin 1891, p. 793.
2. *Loc. cit.*, p. 51.
3. *Les sens et l'intelligence*, p. 516 de la trad. franç.

volonté de se mouvoir existe et se produit, — lors même qu'il ne se produit aucun mouvement consécutif[1].

I. *Nature du pouvoir volontaire. — Étendue du pouvoir sur le contrôle à la direction de nos pensées.* — Nous avons un certain pouvoir de contrôle ou de direction sur la succession de nos pensées : tout le monde le reconnaît, il est attesté par la conscience de chacun de nous. Il semble évident, de plus, que cette aptitude non seulement peut être développée par l'exercice, mais encore existe naturellement plus développée chez certaines personnes que chez d'autres, notamment chez ceux dont le pouvoir d'attention est considérable.

Cette faculté de diriger ou de contrôler nos pensées nous fournit la manifestation du degré le plus élevé de l'attention — celle qui est appelée « attention volontaire », et dont nous avons plus haut renvoyé l'examen à la partie de notre étude que nous abordons en ce moment; ainsi tout ce qui va maintenant être dit portera autant sur l'attention volontaire que sur la volition proprement dite[2].

Je dois poser comme accepté par tout le monde que la succession de nos pensées est soumise à la loi connue de « l'association des idées »; et que ces associations ne sont pas autre chose que des réflexes de séquences et de coexistences établies parmi la variété d'impressions sensorielles auxquelles nous sommes et avons été exposés à tous les instants pendant tout le cours de notre vie.

1. Au sujet des caractères psychologiques des deux modes interne et externe d'activité volitionnelle, Wundt (*loc. cit.*, t. II, p. 444 de la trad. franç.) prétend qu'il y a un sentiment d'activité interne ou d'effort associé à chacun d'eux; mais, dit-il, dans le cas d'activité externe (avec mouvement consécutif), « ce sentiment reçoit ici une coloration caractéristique, parce qu'il se fusionne avec les sensations du mouvement lui-même, pour constituer un complexus inséparable ». L'apparition de cette fusion devient donc, pour Wundt, le caractère psychologique fondamental par lequel l' « activité volontaire externe » doit être distinguée de l' « activité volontaire interne ».

2. Ce qui va maintenant être dit peut, en fait, servir de réponse à ceux qui admettent encore la spiritualité de la volonté. Ainsi dernièrement dans *The Spectator* (6 juin 1891, p. 789) un écrivain disait : « Volontaire ou scientifique, l'attention est un acte de *volonté pure*; et par *volonté* nous n'entendons pas, naturellement, ce qui résulte d'impulsions et de désirs préexistants, mais cet effort *sui generis* (self-caused), par quoi l'attention scientifique se différencie de tous les autres actes analogues d'attention involontaire.... S'il est une chose que nous sachions de façon certaine, c'est que nous produisons, nous-mêmes et par nous-mêmes, tous ces actes d'attention, et que toute science est le résultat organisé de pareils actes... Comme nous l'avons dit la semaine dernière, « volonté » est un mot surérogatoire, une sorte de feu follet sans aucune raison d'être, s'il ne représente qu'une résultante de désirs. » Cette dernière façon de concevoir la volonté est néanmoins la bonne; c'est à le montrer que nous allons maintenant nous appliquer.

L'esprit humain est ainsi, suivant l'appellation de Leibniz, « miroir du monde », pour autant que le monde nous est révélé.

De plus, il est bien entendu que, lorsqu'il s'agit de modifier ou d'altérer la suite des associations, le pouvoir des impressions directes est plus efficace que celui des impressions simplement remémorées. Conséquemment, lorsque nous sommes en train de parcourir une chaîne de réflexions abstraites, une impression vive survenant du dehors tendra à éveiller des associations de même nature et troublera ainsi la série antérieure des pures réminiscences.

Si nos réflexions portent sur un sujet exigeant l'observation externe, et où les deux sens qui jouent un rôle sont naturellement actifs et réceptifs, les impressions vives que nous recevons par leur intermédiaire suffisent à fixer notre attention et à régler le cours de nos réflexions. Si nous voulons détourner notre attention de l'un de ces deux groupes de sensations fortes pour pouvoir suivre un autre courant d'idées, il nous est loisible de détourner les yeux, de nous boucher les oreilles, et d'éliminer ainsi les impressions qui nous troubleraient. Souvent, dans la réflexion abstraite, nous fermons naturellement les yeux, nous observons le silence, nous gardons une immobilité parfaite, de façon à ne laisser troubler par aucune impression venue de dehors la trame de nos associations.

En pareil cas, nous nous enfermons dans le domaine des pures réminiscences, des impressions anciennes remémorées et des activités intellectuelles qui s'y rattachent.

Tant que dure un tel processus, des portions de la presque totalité de la couche corticale peuvent être maintenues dans un état d'activité consciente ou subconsciente; car, avec « la rapidité de la pensée », les éléments moléculaires suivent d'innombrables trajets définis ou routes d'associations entre tel ou tel groupe de cellules ganglionnaires. L'activité nerveuse a une tendance, dans chaque cas, à prendre, surtout à suivre avec la plus grande facilité celles de ces voies qui ont été jusque-là le plus souvent parcourues; en d'autres termes, elle suit les trajets qui, par l'habitude, sont devenus des « lignes de moindre résistance ». Comme le dit un habile écrivain : « De cette façon, des suites de pensées d'une longueur quelconque peuvent être éveillées; cela, jusqu'à ce que l'activité nerveuse originale ou bien émerge par quelque forme d'expression dans le monde extérieur, ou bien s'absorbe dans le courant plus puissant d'une forte sensation directe [1]. »

Il est donc démontré que nos pensées se suivent l'une l'autre inva-

1. Barret, *Physical Ethics*, 1869, p. 315.

ablement selon les lois d'habitude ou d'association (celles-ci étant, comme je l'ai dit, un réflexe de coexistences et de séquences externes), la sensation ou l'idée qui se trouve momentanément la plus vive remplissant toujours notre conscience, et éveillant, à travers les voies tracées par l'association, les idées et les concepts de même famille.

Si donc nos pensées se succèdent dans cet ordre selon des lois définies, on peut se demander :

(a) A quelle province de la volonté ou de la volition appartient leur direction ;

(b) Par quels moyens une telle influence peut s'exercer.

(a) Sur la première question, rien, je crois, ne peut être dit avec plus de précision que ce qu'exprime Barret dans les lignes suivantes [1] : « Nous pouvons à la vérité, si cela nous plaît, donner à ces séquences, dans lesquelles une série de pensées se substitue à une autre, le nom de « volonté », pour les différencier des autres séquences qui sont les membres réguliers d'une trame durable; mais leur nature et leur principe sont les mêmes dans un cas que dans l'autre; car la seconde série doit avoir la même origine que la première, et ne réussit à s'imposer que par sa force supérieure. » Cela revient à dire, en fait, que nos pensées sont soumises aux « lois de l'association »; mais que, dans certains cas, les modifications survenues dans leur ordre ou la persistance dans le même ordre sont données comme un résultat de la « volonté ». Wundt et d'autres, la chose est notoire, affirment la nécessité de quelque chose dépassant la simple association des idées pour comprendre scientifiquement la puissance « active » de l'esprit; et c'est avec cette arrière-pensée qu'ils admettent l'existence de cette soi-disant faculté d'aperception qui entraînerait les activités par la seule vertu, en dehors des lois ordinaires de « l'association des idées ». Münsterberg s'est récemment livré à deux séries de recherches expérimentales très importantes, très habilement conduites, pour savoir si la nécessité invoquée par Wundt existe ou non réellement. Après une minutieuse analyse de ces recherches, Croom Robertson résume les impressions qu'elles lui ont produites de la manière suivante [2] : « Prises dans leur ensemble, ces deux séries de recherches poursuivies avec des procédés différents, conduisent à une conclusion, savoir qu'il n'y a entre l'intellection dite volontaire et l'involontaire aucune différence de la nature de

1. Barret, *loc. cit.*, p. 142.
2. *Mind*, 1890, p. 242. — F.-H. Bradley s'élève aussi avec force contre la théorie de l'aperception de Wundt (voir *Mind*, 1887, p. 366).

celle que Wundt voudrait établir par sa théorie de l'aperception (ou par toute autre de ce genre). »

(b) Il reste donc à examiner comment cette substitution d'une série à une autre, ou cette persistance d'une série ancienne malgré une tendance à se perdre, est ou peut être produite. Et cela, afin d'indiquer l'espèce des moyens par lesquels agit ce que l'on appelle « volonté » pour diriger ou contrôler le cours de nos pensées. Sur ce sujet on ne peut que donner quelques suggestions touchant les différentes méthodes reconnues propres à atteindre ce but.

1° En premier lieu, il y aurait à établir qu'il existe une sorte d'antagonisme entre l'activité mentale de pure réminiscence, et celle qui est sur pied, — ou qui est maintenue par des impressions externes, — pour cette raison que les mêmes éléments centraux, dans les deux cas, sont appelés à l'activité. Conséquemment, quand une suite quelconque de pensées très intéressantes se déroule, nous devenons pour un temps « absorbés en nous-mêmes », et pendant cette période, beaucoup moins aptes à recevoir les impressions externes, aussi longtemps qu'elles ne sont pas très intenses. Bien plus, lorsque nous sommes ainsi retenus, nous nous efforçons toujours de nous préserver nous-mêmes du trouble possible que nous apporterait l'influence des impressions externes de toute espèce.

2° De deux processus opposés, celui qui vient de l'extérieur (activité sensorielle) est décidément plus vive et plus efficace que celle qui a sa source en nous-mêmes (activité réfléchie); et c'est ce fait qui nous rend capable, à un moment donné,

(a) D'interrompre une suite de pensées se déroulant conformément aux lois de l'association, et de la remplacer par une autre;

(b) De la maintenir lorsque nous le désirons.

(a) Dans le premier cas, pour interrompre une suite d'idées associées, nous pouvons faire agir une forte impression sensorielle, et renouveler cette opération jusqu'à ce qu'enfin nous ayons déplacé la série de nos pensées; souvent nous appelons à notre aide des mouvements corporels d'une espèce ou d'une autre qui ont une grande efficacité en raison des impressions kinesthétiques qui s'ensuivent, et par là la nouvelle trame d'associations peut être commencée.

(b) Dans l'autre cas, cependant, où nous cherchons à maintenir une suite de pensées malgré la tendance à glisser à d'autres objets, nous appelons à notre aide le langage. En d'autres termes, nous nous répétons à nous-mêmes quelques mots qui ont un rapport essentiel avec l'objet de nos méditations, ou encore nous résumons par des mots le point où nous sommes parvenus, renforçant par ce moyen l'activité associationnelle à laquelle s'adonne notre attention

(renforcement dû au mélange d'impressions auditives et kinesthétiques produites), et nous nous aidons ainsi à développer le sujet sur lequel nous avons jusque-là médité. Combien efficace est ce mode de contrôle, on peut s'en rendre compte par le surcroît de puissance que nous acquérons en ce sens lorsque nous appelons l'écriture à notre secours, et que nous parvenons à maintenir la trame désirée de réminiscences et à la renforcer par l'addition d'impressions sensibles d'ordre visuel et kinesthétique. Nous savons pour la plupart avec quelle facilité nous conservons à nos pensées une certaine direction déterminée, avec quelle facilité même nous les développons, lorsque nous les confions à l'écriture : résultat surprenant, si on le compare à ce qui arrive quand nous négligeons d'invoquer cet appui étranger.

Ainsi, soit que nous cherchions à modifier ou à maintenir et à développer une suite de pensées déterminée, nous appelons à notre secours le plus grand nombre possible d'impressions nouvelles — impressions qui sont de nature différente, s'il s'agit pour nous de chasser ou d'interrompre une suite commencée de réminiscences, — de même nature ou de même famille lorsque nous désirons fortifier et développer les associations auxquelles nous nous sommes jusque-là appliqués.

Ce qui a été dit plus haut peut sembler à première vue venir à l'appui de la théorie exprimée par Bain [1], que « toute intervention de la volonté dans nos suites de pensées est une intervention musculaire » de nature directe, en sorte que, comme il le prétend [2], « la rétention d'une idée dans l'esprit est opérée par les muscles volontaires ». Cela, toutefois, ne saurait être admis. La volonté, comme nous l'avons dit, n'opère par les muscles que d'une manière indirecte; en d'autres termes, les actions musculaires auxquelles nous avons recours donnent lieu à des impressions centripètes, et ce sont celles-ci qui, suivant leur nature, peuvent briser ou renforcer les suites préexistantes d'association. En d'autres termes, il y a substitution ou renforcement des chaînes de pensées antérieures; mais, dans les deux cas, l'effet produit est strictement conforme aux lois de l'association.

Il est donc parfaitement exact de dire que l'excitation des muscles (plus spécialement ceux de nos organes des sens, ou ceux mis en jeu dans le langage) est la préface essentielle de toute direction ou contrôle de nos pensées, — bien que cette direction ou ce contrôle

1. *Les sens et l'intelligence*, p. 421 de la 2e éd. angl.
2. *Loc. cit.*, p. 370.

paraissent ne pas s'accomplir comme Bain voudrait nous le faire croire, ou tout au moins ne s'effectuent pas selon un mode qui puisse justifier les termes dont il se sert.

On doit se persuader, en fait, que cette activité volontaire des muscles elle-même se présente comme une suite de l'un des anneaux de nos associations d'idées; et que le contrôle ou le changement dans la direction de nos pensées qui en résultent sont amenés par les conséquences sensorielles des mouvements ainsi provoqués, c'est-à-dire par des impressions visuelles ou auditives de concert avec les impressions kinesthétiques qui parviennent au cerveau, et qui, à leur tour, selon leur nature, et conformément aux lois de l'association, contribuent à modifier ou à maintenir notre précédente ligne de pensées [1].

II. *Nature du pouvoir volontaire. — Étendue de ce pouvoir sur nos mouvements corporels.* — Les occasions d'exercer des mouvements volontaires de toutes sortes naissent, ainsi que je l'ai indiqué, comme de simples anneaux dans la chaîne d'association de nos idées.

Parfois les simples mouvements volontaires s'accomplissent avec toute la rapidité, l'aisance, l'absence d'effort qui caractérisent un acte appelé idéo-moteur : par exemple lorsque je me décide en certains cas à m'asseoir ou à rester debout; porter à ses lèvres un verre d'eau quand on a soif, ou manger quand on a faim. Les causes initiatrices de tels actes ne dépassent que de très peu la complication des réflexes simples de la moelle; la principale différence, comme Hartley l'a montré il y a longtemps, consiste dans le fait que, au lieu d'avoir leur point de départ dans des impressions externes, leur point de départ est dans des idées, bien qu'ils puissent être préparés de loin par des impressions internes ou externes [2].

1. La théorie du prof. Bain sur l'intervention directe des muscles dans le contrôle de nos pensées a naturellement un rapport très intime avec sa théorie particulière de la sensation de mouvement qui ne serait en grande partie que « l'accompagnement du courant efférent », et aurait son siège dans des centres moteurs. Ce qui implique, cela va de soi, que le rappel idéal se produirait dans les mêmes centres. Ferrier, chose bizarre, bien que repoussant la théorie de Bain à ce point de vue, adopte toutefois sa doctrine dérivée du pouvoir de la volonté et du mode suivant lequel elle opère un contrôle sur nos idées (*Fonctions du cerveau*, 2e éd. angl., p. 461). Ribot semble montrer une pareille inconséquence. Il rejette l'opinion de Bain sur le mode d'enregistrement des impressions du sens musculaire (p. 66 et 71), et ne laisse pas d'adopter ses vues dérivées sur la manière dont nos pensées sont dirigées (*Psych. de l'attention*, p. 64).

2. L'on ne peut, en fait, trouver aucune ligne de démarcation entre les réflexes cérébraux appelés « actes idéo-moteurs », et les actes volontaires simples ou très familiers. Il est souvent impossible de décider quelle appellation est la plus propre pour de tels actes. A l'égard de l'activité « idéo-motrice », Muller écrivait, il y a longtemps : « L'idée d'un mouvement particulier détermine un courant d'action nerveuse vers les muscles involontaires et donne naissance au mouve-

D'autres fois nos actes volontaires n'interviennent qu'à la suite d'un processus de délibération plus ou moins compliqué, d'un examen de motifs, et s'accompagnent d'un sentiment fort ou faible d'effort. Comme dit M. William James [1] : « Dans le cabinet du dentiste, nous avons deux idées : celle de la crânerie qu'il y a à supporter la douleur, et celle du caractère intolérable de cette douleur. »

Nous donnons notre consentement à la crânerie; nous disons : « qu'elle soit réelle! » et nous voyons qu'elle le devient en effet, bien qu'avec un effort mental exactement proportionné à la sensibilité de nos nerfs. Le naufragé sur son épave a d'abord l'idée de ses mains endolories, et de l'épuisement de tout le corps qu'amène le maniement de la pompe. L'autre idée est celle de la mer avide qui l'engloutit. Il dit : « Plutôt la première alternative », et elle devient une réalité, en dépit de l'influence inhibitoire des sensations comparativement riches que lui fournit l'endroit où il se trouve pour l'instant... Mais en d'autres cas les deux alternatives sont des images où le bien et le mal sont mélangés. L'action quelle qu'elle soit doit, pour s'effectuer, surmonter un matériel inhibitoire, soit qu'elle entraîne dans son accomplissement quelque désagrément intrinsèque, soit qu'elle offre une perspective de conséquences fâcheuses; le *fiat* éprouve de la résistance à être prononcé. Dans ce cas, la volition va de pair avec le sentiment de l'effort... Cet effort que semble-t-il qu'il fasse? Il amène la volition définitive. Qu'est cette volition? La victoire stable d'une idée, quelque désagréable qu'elle puisse être, la suppression à demeure d'une idée quelque agréable qu'elle puisse être d'une façon immédiate et pressante.

En même temps que ces idées et ces motifs entrent de la sorte en conflit, des images à demi réveillées ou naissantes sont restaurées dans les autres centres sensoriels représentant les actions alternatives ou les mouvements qui s'associeraient naturellement à tel ou tel motif s'il lui était donné de devenir efficace. Mais c'est seulement lorsque l'un de ces motifs a la victoire — c'est-à-dire devient prépondérant à l'exclusion de ses rivaux — que toute résistance est écartée; nous consentons qu'il soit prépondérant, et le résultat est que l'image restaurée de l'action qui lui est accouplée devient l'initiateur immédiat de l'action réelle que d'avance elle figurait [2].

Ainsi il arrive que, dans le but de nous procurer un plaisir pré-

ment, indépendamment de la volonté. » Parfois nous pouvons voir des actes, généralement regardés comme volontaires, prendre place parmi les simples réflexes, et s'effectuer à l'aide des mêmes mécanismes nerveux.

1. W. James, *The feeling of Effort*, 1880, p. 23 et 22.
2. Voir Herbert Spencer, *Principes de psychologie*, 1860, t. I, p. 496.

sent ou entrevu, ou d'écarter quelque peine présente ou future, nous éprouvons le désir d'effectuer certains mouvements définis, les idées ou images de ces mouvements étant excitées ainsi que James Mill l'a originalement montré, comme des anneaux sensoriels presque subsconscients dans la chaine de nos pensées.

De tout ce qui a été dit jusqu'à présent, deux conclusions importantes peuvent être dégagées. D'abord, un sentiment d'effort est lié au conflit d'idées et de motifs qui précède la prépondérance de l'un d'entre eux ; et ce sentiment d'effort doit partout être l'apanage de l'activité des centres sensoriels et de leurs annexes, concourant à l'exercice de nos processus intellectuels. Il n'y a aucune bonne raison de croire que l'action des muscles ait quoi que ce soit à faire avec la production de ce sentiment particulier d'effort [1].

En second lieu, l'acte de vouloir un mouvement déterminé consiste essentiellement en un consentement après balance des raisons qui peuvent exister pour ou contre à la production d'un tel mouvement ; le mouvement lui-même étant en même temps mentalement représenté par certaines sensations ressuscitées ; c'est de cette représentation ressuscitée que, il y a bien longtemps, James Mill disait qu'elle est « la dernière partie de l'opération mentale ». Que le mouvement ait ou n'ait pas lieu, c'est, dans une certaine mesure, une chose accessoire, et sa production est absolument en dehors du processus mental lui-même.

Voyons maintenant d'un peu plus près ces derniers anneaux de la chaine d'association — cette « dernière partie, en d'autres termes,

1. Il y a une autre source du sentiment de l'effort, intimement liée à l'activité de nos muscles. Son origine doit être cherchée dans l'afflux des impressions sensorielles de toutes sortes dont le terme et le siège d'enregistrement sont les centres kinesthétiques de chaque hémisphère cérébral. C'est là, Wundt l'admet complètement, mais non pas Bain, une origine du « sentiment de l'effort ». A mon avis, cette question déjà suffisamment complexe a été encore embrouillée par le récent travail de Waller, intitulé : « Le Sens de l'effort ; étude objective » (Brain, 1891, p. 179-249). Ce titre me semble particulièrement malheureux, à plus d'un point de vue. Malgré l'intérêt de beaucoup de ces expériences et le soin avec lequel elles ont été accomplies, elles ne me semblent pas toucher la question de l'origine du « sens de l'effort » au sens que les physiologistes donnent à ce mot. Je ne trouve en ce travail aucune raison décisive de modifier sur ce point ma manière de voir, et bien plus il s'y trouve des façons d'exposer ma doctrine auxquelles je ne puis souscrire. Je soutiens que le fonctionnement du muscle lui-même, des nerfs moteurs et des centres moteurs sont de simples processus physiologiques, privés de tout accompagnement subjectif. C'est pourtant dans les événements consécutifs à la mise en exercice de ces appareils que Waller prétend voir des événements « identiques ou semblables ou parallèles aux substrats matériels des phénomènes de sensation concomitants » (p. 142). A mon avis, le travail de Waller doit être regardé uniquement comme une contribution à l'étude de ce que l'on appelle la « fatigue physiologique ». — C'est du reste ce que parait indiquer le sous-titre.

de l'opération mentale » qui aboutit à l'accomplissement du mouvement volontaire. Elle consiste dans une reviviscence de l'idée ou de la conception du mouvement à exécuter. Cette idée a toujours une base au moins double, bien que souvent la production actuelle du mouvement exige trois excitations coup sur coup des centres sensoriels, comme je dois maintenant le montrer.

Pour les mouvements du tronc et des membres, l'idée est composée de la représentation d'impressions visuelles et kinesthétiques antérieurement éprouvées en exécutant des mouvements semblables. L'activité réveillée de ces centres sensoriels fournit le stimulus nécessaire et le modèle pour la reproduction du mouvement; c'est-à-dire que les actions moléculaires associées à leur excitation provoquent dans les centres moteurs de la moelle l'activité appropriée correspondante. En sorte que, selon le mot de William James, « chaque représentation d'un mouvement entraîne la production du mouvement actuel qui est son objet, à moins qu'elle ne soit *inhibée* par une représentation antagoniste simultanément présente dans l'esprit ». La même chose arrive pour les mouvements d'élocution; seulement, ici, nous avons l'activité réveillée de centres auditifs en connexion avec des centres kinesthétiques d'où partent les stimulus nécessaires à la mise en jeu, dans le bulbe, des centres moteurs propres du langage.

J'ajouterai seulement que cette doctrine, qui est celle de James Mill [1], est aussi celle que professent sur le mode de production des mouvements volontaires Lotze [2] et Herbert Spencer [3]; qu'indépendamment, elle a été soutenue par William James, et par moi-même depuis 1880, et plus récemment par Münsterberg [4], Horsley et d'autres encore.

1. Cf. *supra*, p. 356.
2. *Medicinische Psychologie*, 1852.
3. *Principes de psychologie*, 1re éd. angl., 1855, p. 615; et t. I, p. 496 de la 2e éd. angl. (1870).
4. La théorie de Münsterberg (cf. *Mind*, 1888, p. 463) sur le « sens musculaire » et son rapport avec les mouvements volontaires est identiquement la même que celle qui a été publiée indépendamment par le prof. William James et par moi-même en 1880, bien que cela ne paraisse pas être admis de Croom Robertson, qui la représente (*Mind*, 1890, p. 525) « comme un moyen terme entre les théories opposées qui ont occupé les penseurs de tant de pays ». L'effort qu'il tente au même endroit pour justifier la théorie de Wundt et de Bain ne me paraît pas très heureux. Ainsi, il écrit (p. 527) : « La différence qu'on établit entre la sensation et l'image représentative du côté afférent, provient uniquement, ou, du moins, simplement, du degré de l'excitation : celle-ci étant (normalement) plus forte quand elle a une origine périphérique. Comment alors n'y aurait-il pas une différence correspondante entre l'expérience présentative et l'expérience représentative, du côté *efférent*, quand, le processus cérébral, dans un cas n'est pas, dans l'autre est efficace à produire une contraction muscu-

J'ai toujours pensé que dans les renaissances de sensations conjointes, ou « idées de mouvements », l'impression visuelle ou auditive, selon le cas, est la première à renaitre, et que l'activité renouvelée dans l'un ou l'autre de ces centres se rend, à travers des fibres associatives, aux parties des centres kinesthétiques avec qui ils ont des rapports fonctionnels. L'activité de ces derniers centres, il me semble, est presque toujours, sinon toujours, amenée ainsi d'une façon secondaire, quoique, pour la production actuelle des mouvements appropriés, le jeu des centres kinesthétiques soit d'une importance capitale. Ils sont situés dans l'écorce à l'endroit appelé le coude du courant — ils sont vraiment les dernières parties de l'écorce qui soient excitées dans la production des mouvements volontaires : et c'est d'eux que sortent actuellement les fibres (savoir les fibres du faisceau pyramidal) qui transmettent les excitations appropriées aux véritables centres moteurs situés dans le bulbe et dans la moelle [1]. Ici, alors, comme ailleurs, les centres moteurs produisent par l'intermédiaire des nerfs et des muscles des mouve-

laire réelle? » Ma réponse à cela est double. En premier lieu, je soutiens que les centres auxquels il fait allusion ne se trouvent pas du côté *efférent* du système nerveux : ils (c'est-à-dire les centres kinesthétiques) sont la terminaison corticale d'une classe définie d'impressions, et, comme les centres de l'ouïe et de la vision, ils sont, en réalité, des centres afférents (voir p. 371). En second lieu, je dirai que son argumentation, par analogie, tend à établir l'existence de processus subjectifs associés à la mise en jeu des centres efférents, au lieu que moi, je maintiens, avec James, Münsterberg et autres, qu'aucune preuve indépendante n'assure que ce fonctionnement soit toujours par lui-même associé à des événements subjectifs. La possibilité de cette dernière réplique ne lui a pas échappé. Il s'aperçoit, en fait, que son analogie deviendrait vaine si l'on refuse d'admettre que les phénomènes subjectifs soient associés au fonctionnement des centres nerveux ; mais il néglige d'avertir que cette hérésie est professée par James, par Münsterberg et par moi. Bien plus, je ne saisis pas très bien la portée de ses objections contre l'emploi du mot *kinesthésie* et de ses dérivés. Je lui rappellerai que le terme « sensation des muscles », qu'il a l'air de poser comme synonyme, ne se rapporte qu'à l'un des éléments qui entrent dans le complexus des sensations produites en nous chaque fois que nous effectuons un mouvement ; et que les divers éléments de ce complexus sont toujours et simultanément susceptibles de revivre comme initiateurs de mouvements futurs. Assurément, si des groupes d'impressions comme celui-ci se présentent toujours ensemble et sont toujours réveillés ensemble pour l'exercice de processus physiologiques importants, c'est là une raison suffisante de se servir pour les désigner, d'une seule appellation commune. Et si nous admettons le fait que de telles impressions sont, comme toutes les autres, quand elles se produisent (et Croom Robertson lui-même l'indique), toujours « recouvertes par une représentation », on peut voir que nous sommes amenés par suite presque intuitivement à interpréter ces impressions comme symbolisant des mouvements de telle ou telle partie de notre corps. Et alors, comment pourrions-nous mieux exprimer ce symbolisme qu'en donnant le nom de « kinesthétique » à ces impressions?

1. *The Nineteenth Century*, juin 1894, p. 857. Pour simplifier le problème en discussion, j'omets à dessein tout ce qui a trait à l'action coopérative du cervelet dans la production actuelle des mouvements.

ments différenciés quant à la nature, à l'étendue et à la force, par la nature précise des excitants qu'ils reçoivent des centres sensoriels [1].

L'importance capitale de ces activités sensorielles au point de vue de la production des mouvements volontaires est mise en relief dans beaucoup de cas de maladies du cerveau, amenant des perturbations du langage.

Ainsi j'ai pu observer de temps à autre depuis 1878 un homme qui fut à cette époque atteint de paralysie du côté droit, et dont la faculté d'expression au moyen de la parole et de l'écriture présenta dans le même temps des désordres bien dignes de remarque [2]. La principale tare persistante chez cet homme était une lésion à la commissure des fibres d'association reliant les centres visuels et les centres auditifs de la parole; il est par suite incapable d'exécuter aucun des mouvements qui requièrent pour leur production et leur direction la mise en jeu, l'un après l'autre et l'un par l'autre, de ces centres : cela prouve combien étroitement l'enchaînement de nos idées est subordonné au bon état des voies d'association. Ainsi, voilà douze ans que s'est produite une interruption sur les lignes qui mettent en communication les centres auditifs et les centres visuels; comme conséquence, cet homme est impuissant à nommer les objets qui frappent sa vue, à lire à haute voix les mots, les lettres mêmes; pourtant, il les reconnaît parfaitement; il peut se les lire à lui-même en les comprenant; il peut répéter le nom des objets, et les mots quels qu'ils soient, sitôt qu'il les entend.

De plus, malgré qu'il ait maintenant appris à écrire de la main

1. Je vois avec regret que le Dʳ Ferrier n'a pas encore pris la peine d'exposer ma doctrine correctement. Dans son ouvrage le plus récemment publié, il s'en fait une idée tout à fait inexacte en me faisant dire que les centres kinesthétiques sont mis en jeu comme « des centres indépendants d'activité, qui n'ont rien à voir avec les excitations provenant des centres sensoriels de l'écorce » (*Localisations cérébrales*, 1890, p. 147). Après m'avoir attribué cette théorie, il se met à la réfuter en citant les expériences de Marique, corroborées par Exner et Paneth, montrant que « si les centres moteurs (kinesthétiques) sont complètement isolés, par la section des fibres qui les relient aux centres sensoriels de la couche corticale, la paralysie qui s'ensuit offre précisément les mêmes caractères que celle qui résulte de leur ablation totale. Marique a montré que les mêmes contractions s'obtenaient par l'irritation électrique des centres respectifs, après comme avant l'isolement; c'est une preuve qu'ils conservaient encore leur excitabilité et leurs connexions avec le faisceau pyramidal. » Loin que ces résultats expérimentaux soient en opposition avec mes doctrines, on pourra voir qu'ils sont au contraire de tous points conformes à ce que j'ai toujours dit sur la manière dont est mise en jeu l'activité des centres kinesthétiques. Voir, par exemple, *The Brain as an Organ of Mind*, 1880, p. 593, et *passim*; cf. aussi *Brain*, avril 1887, p. 7, 57, etc.

2. Son cas est exposé en détail dans *The Brain as an Organ of Mind*, p. 642.

gauche, et qu'il soit capable de copier sans hésitation, de façon peu grossière, les mots quels qu'ils soient qui sont écrits sur papier devant lui, il ne peut pas écrire un simple mot de lui-mê ou sous la dictée, même pas une seule lettre. L'excitation audit ne franchira pas le chemin barré [1], en sorte qu'il n'y a pas moyen réveiller la partie correspondante des centres visuels, ou, par c séquent, du centre kinesthétique. Sur cette route, l'idée des mou ments de l'écriture ne peut être ranimée; le résultat, c'est l'homme ne peut même essayer de former une simple lettre. l'embarras de son œil et la passiveté de son état font place à la lorsqu'il voit le mot écrit, et immédiatement il se met à le cop tout de même que, dans la tentative antérieure, son regard a s'attache au mot qu'il cherche, sans y réussir, à articuler; mais, l'instant qu'il entend prononcer ce même mot, et par là reçoit image auditive, il devient capable de l'énoncer correctement.

Un trouble dans les commissures mettant en connexion les cen auditifs avec les centres glosso-kinesthétiques correspondants, l' pêcherait semblablement de lire ou de nommer à vue, comme au entraînerait la perte de la parole spontanée; et une interruption les voies unissant les centres visuels aux centres kinesthétique la main correspondante, rendrait pareillement impossible l'écr sous la dictée ou l'écriture spontanée [2].

Ici, donc, nous touchons véritablement aux sources de la vol L'origine de la force employée à produire les contractions mu laires appropriées doit être cherchée dans les activités molécul issues de ces centres sensitifs. Nous en avons la preuve dan fait que, dans les cas que j'ai rapportés plus haut et dans le similaires, nous voyons des personnes vouloir, mais ne pouvoir cuter avec succès certains mouvements d'élocution, à l'instig d'impressions visuelles appropriées, et toutefois conserver la fa de produire ces mouvements en réponse à des excitations audi appropriées; et, d'autre part, nous voyons des personnes, incap d'effectuer les mouvements de l'écriture, lorsque le stimulu auditif, capables d'accomplir immédiatement ces mêmes mouven lorsque des impressions visuelles les y invitent.

Relativement à l'origine de l'énergie employée dans la produ

1. Dans la réflexion silencieuse (et par suite cela est vrai de l'écriture tanée), la mémoire du mot qui est la première à renaître est, je crois, grande majorité des personnes, celle qui est enregistrée dans les c auditifs.

2. Voir un article sur différentes espèces d'aphasies dans le *Brit. med. jo* 29 octobre et 5 nov. 1887.

des mouvements musculaires, la même conclusion s'est généralement imposée à Gotch et Horsley, dans les recherches importantes auxquelles ils se sont livrés récemment sur le pouvoir d'excitation des diverses régions du cerveau et de la moelle épinière. Ces recherches, poursuivies par l'électricité, ont fait le sujet, en 1890, des *Croo-*





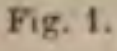

Fig. 1.

Fig. 2.

Fig. 1. — Diagramme montrant l'origine des impressions kinesthétiques, en tant qu'elles viennent des muscles, et leurs relations avec la production du mouvement volontaire d'après mes idées. A, centre cérébral afférent (kinesthétique) recevant et enregistrant les impressions venant des muscles par le centre spinal C; — *i, f, i, f,* fibres internonciales; — B, centre spinal afférent ou moteur, qui reçoit les incitations venant de A, d'où elles sont envoyées au muscle M; — A est un centre afférent dans le même sens que C, chacun d'eux peut commencer des incitations motrices qui par les fibres internonciales vont au centre moteur B.

Fig. 2. — Diagramme montrant l'origine des impressions du sens musculaire et leurs relations avec la production du mouvement musculaire d'après Ferrier. — A, centre cérébral afférent (tactile) recevant et enregistrant les impressions venant des muscles par le centre spinal C; — A', centre moteur supposé qui agit par les fibres commissurales sur le centre moteur spinal B. — D'après nous deux, aucun processus psychique n'accompagne l'activité fonctionnelle des voies représentées par des lignes non brisées, ni de centres qui se trouvent sur leurs parcours.

nian Lectures devant la Société Royale [1]. Je remarque toutefois que ces expérimentateurs eux-mêmes parlent des centres kinesthétiques du cerveau comme étant situés du côté « efférent » du système nerveux [2]. Cette interprétation me paraît absolument fausse. Ce sont, je crois, des centres afférents analogues de tous points aux centres afférents situés dans la moelle épinière [3]. Les prétendus « centres moteurs » de la couche corticale ne furent pas, naturellement, à l'origine considérés comme des points terminaux d'impressions affé-

1. *Philosoph. Trans.*, 1891, B., p. 447, 449, 478 et 509.
2. *Loc. cit.*, p. 342.
3. *Loc. cit.*, p. 479.

rentes; lorsqu'ils furent pour la première fois découverts, on prétendit — et Ferrier défend encore cette opinion — qu'ils étaient de véritables « centres moteurs ». Maintenant, néanmoins, malgré l'explication différente qui a été donnée de leurs fonctions, beaucoup persistent encore à croire que les centres de la zone rolandique doivent être des centres moteurs, parce que des fibres internonciales les mettent en connexion avec les centres réellement moteurs du bulbe et de la moelle, et parce que les « excitations motrices » doivent partout suivre ces fibres internonciales [1]. « Ce qui commence un processus moteur », disent-ils [2], « est, exclusivement et pour tous les usages, moteurs. » Ou encore, ainsi que Ferrier [3] le suppose, « les centres immédiatement intéressés dans la production des mouvements volontaires » sont « en tant que tels, moteurs ». Je crois ces deux affirmations également inexactes. Ainsi que je l'ai dit ailleurs [4], « en raison du plan de structure habituel des centres moteurs il est essentiel que le stimulus qui réveille l'activité d'un ganglion ou centre « moteur » provienne, à travers des fibres de connexion, d'un centre ganglionnaire ou d'un groupe de cellules sensorielles, — je veux dire de cellules en relation immédiate avec des fibres centripètes. » Ainsi, nous ne devrions pas appeler « moteur » un centre cortical enregistrant des impressions afférentes, pas plus que nous n'appellerions « moteur » le groupe de cellules ganglionnaires sur le côté afférent d'un arc réflexe spinal. Dans les deux cas, les cellules nerveuses qui reçoivent les impulsions afférentes sont associées à des canaux transportant les « excitations motrices »; et, dans les deux cas, la mise en jeu de ces fibres internonciales ou des centres dont elles dérivent donnerait naissance à des mouvements définis. Le trajet de ces fibres internonciales est le plus souvent horizontal dans la moelle épinière, quoique, plus rarement, il puisse être ascendant. Mais, des centres kinesthétiques au cerveau, la marche des fibres internonciales est descendante (dans le faisceau pyramidal); à partir de là, le courant est communément appelé, et assez justement, « courant centrifuge »; mais cette dénomination a, pour effet, à ce qu'il semble, d'entretenir quelque confusion dans un assez grand nombre d'esprits. Apparemment, W. L. Mackenzie, l'écrivain cité plus haut, commettait une

1. Depuis 1880, j'ai toujours réservé le nom d' « internonciales » aux fibres qui relient un centre efférent à un centre afférent; appelant « commissurales » les fibres qui unissent deux centres efférents ou deux centres afférents à un autre (voir *Brain as an Organ of Mind*, p. 586).
2. W. L. Mackenzie, dans Brain, 1887, p. 433.
3. *Fonctions du cerveau*, p. 348 (2e éd.).
4. *The Brain as an Organ of Mind*, p. 585.

confusion de ce genre, lorsqu'il écrivait les phrases suivantes : « Si nous bornons la conscience aux processus sensoriels, puisqu'une sensation peut exciter des processus moteurs, nous devons supposer que la conscience cesse brusquement sur la communication nerveuse (les fibres internonciales) qui joint un centre sensoriel à un centre moteur. S'il en était ainsi, le temps est venu d'abolir tout à fait la distinction de centres sensoriels et moteurs dans la couche corticale ; ils sont tous sensori-moteurs. » Cette conclusion me semble illégitime, basée sur une inexacte conception du mode selon lequel les centres moteurs sont généralement excités. Assurément il n'y a pas plus de raison d'appeler « sensori-moteurs » les centres du côté afférent du système nerveux qui se trouvent situés dans la couche corticale, que d'appliquer un pareil terme aux centres afférents similaires situés dans la moelle. Voilà pourtant l'unique fondement sur lequel on pourrait s'appuyer pour essayer de justifier l'opinion de Hughlings Jackson, si souvent citée, et rapportée par notre auteur (*loc. cit.*, p. 432), que « le substratum physiologique de tout processus mental est un processus sensori-moteur ».

De tout ce que nous venons de dire, comme aussi des faits et des arguments présentés en détail à cette Société dans une communication antérieure[1], il me semble ressortir avec la dernière évidence qu'il n'y a aucune raison de supposer l'existence de centres moteurs corticaux pour la production des mouvements volontaires ; que, quel que soit le mode selon lequel sont produits les mouvements simples, c'est-à-dire qu'ils soient volontaires ou réflexes, il n'y a qu'une classe de centres moteurs mis en jeu, et ces centres moteurs sont situés dans le bulbe et dans la moelle épinière ; que, de plus, le fonctionnement de centres moteurs n'est, en général, accompagné d'aucune manifestation psychique. A l'égard de ce dernier point, j'ai dit ailleurs[2] : « Ces centres semblent bien n'être jamais le siège d'aucune image (*ideal reproduction*) ; ils sont mis en activité par des courants centrifuges, et, autant que nous en pouvons juger avec certitude, la propagation, dans ces centres, de mouvements moléculaires qui, immédiatement après, à travers les nerfs moteurs crâniens et spinaux, parviennent jusqu'aux muscles, n'est qu'un simple phénomène physique. Selon toute apparence, ces processus sont aussi dénués de concomitants subjectifs que le sont les processus moléculaires actuels qu'ils provoquent dans le muscle lui-même. » En fait,

1. *Sur la localisation du prétendu sens musculaire* (Brain, avril 1887).
2. *The Brain, as an Organ of Mind*, p. 559. Gotch et Morsley (*loc. cit.*, p. 510) ont maintenant donné la preuve expérimentale que l'action des centres moteurs n'est accompagnée d'aucun fait de sensibilité.

les mouvements moléculaires qui se passent dans les centres moteurs « paraissent demeurer hors de la sphère de l'esprit plus véritablement même que les processus moléculaires compris dans la contraction actuelle d'un muscle; ces derniers, au moins, sont suivis immédiatement d'impressions « centripètes », au lieu que, autant que nous en pouvons juger — c'est-à-dire aussi loin que la preuve peut être fournie — les premiers ne le sont pas. »

D'un autre côté, avec James et, en partie, avec Münsterberg et autres, je soutiens que toutes les sensations résultant d'un mouvement, proviennent d'impressions centripètes; que ces sensations ont leur siège, et que leur image renait dans des centres sensoriels spéciaux de la zone rolandique corticale, lesquels sont en intime rapport d'association avec les centres visuels, auditifs, et avec les autres centres sensoriels; que l'activité fonctionnelle que l'on suppose exercée par les centres moteurs volontaires dans la zone rolandique est, en réalité, exercée par des centres sensoriels de nature kinesthétique, semblablement situés, de sorte que, dans « l'association des idées » en général, aussi bien que dans les processus d'attention et de volition, nous n'avons affaire, simplement, qu'à l'activité psychique de centres sensoriels et de leurs annexes — et non pas de centres moteurs et sensoriels avec prédominance fréquente des premiers. Ainsi je soutiens que le processus de l'attention est essentiellement sensoriel, bien qu'inséparable de concomitants moteurs; au lieu que la volition, bien loin d'exister « seulement en connexion avec les organes actifs, c'est-à-dire avec le système musculaire[1] », semble représenter simplement quelques phases de « l'association des idées », et plutôt, comme le pense William James, est « un fait psychique ou moral pur et simple, et est absolument complète lorsqu'est présente l'intention ou consentement ». — Car il soutient, lui aussi, que la survenue d'un mouvement, la volition une fois complète, n'est qu'un phénomène surnuméraire, appartenant au domaine de la physiologie. Les phénomènes de volition ne sont donc pas l'œuvre d'une faculté spéciale, d'une mystérieuse entité; ils ne sont pas accomplis dans des centres moteurs; ils sont une simple transcription en action de l'intellect; de la sorte se trouve amplement justifié le mot de Spinoza : *Voluntas et intellectus unum et idem sunt.* Toute conception de la volonté comme être séparé est, en fait, une illusion, une espèce de fantôme psychologique.

CHARLTON BASTIAN.

(Traduit par L. Bélugou.)

1. Bain, *Les sens et l'intelligence*, p. 559 (3e éd.).

LA RESPONSABILITÉ

Dans un tout organisé, un élément doit forcément ou s'associer à a vie de l'ensemble et contribuer pour sa part à la finalité générale, u tendre à l'arrêter, à la détruire; dans le second cas l'hostilité est éciproque, et si l'organisation est bonne, l'élément est expulsé, létruit ou dissous, mis tout au moins dans l'impossibilité de nuire. a responsabilité et la sanction, telles qu'elles se présentent à nous lans les problèmes de la morale, ne sont que des cas particuliers de es deux grandes lois d'association et d'inhibition systématiques dont ious avons ailleurs étudié l'importance dans le fonctionnement de 'esprit. Ici, il ne s'agit plus seulement de vie psychique, mais de ie sociale et le problème se complique, les faits de la responsabilité norale et de la sanction étant parmi les plus complexes.

Si la question est difficile, elle est intéressante et son importance st grande. Visiblement le manque d'une morale solidement établie st une des grandes préoccupations de la fin de ce siècle. Si des aspiations nous descendons aux faits, il est impossible de ne pas voir ue les opinions sur la responsabilité et sur la sanction qui s'ensuit ont complètement insuffisantes et incohérentes à un point fâcheux. uiconque a lu un certain nombre d'analyses faites par des médeins très compétents d'ailleurs en tout ce qui concerne leur profeson, et concluant à la responsabilité entière, mitigée ou nulle de iminels, s'est facilement aperçu que ni les conditions de la res-onsabilité, ni le sens même du mot ne sont fixés. On en reste encore néralement à la théorie qui fait dépendre la responsabilité du re arbitre, de l'indéterminisme qui se produirait dans la suite des énomènes ou tout au moins à certains points de cette suite. Il est pas malaisé de voir que la recherche du degré de libre arbitre ez un criminel ou un fou doit être d'une difficulté extrême, isque rien ne peut démontrer l'existence même du libre arbitre ez les plus sains d'esprit et les meilleurs. Les partisans du libre itre, un nombre considérable d'entre eux au moins, reconnais-

sent que le libre arbitre ne peut être vérifié par l'expérien
tout par l'expérience objective, par l'observation d'un hom
ne peut examiner à l'aide de son sens intime. Aussi, au lie
arbitre, c'est quelquefois la raison qu'on recherche, et r
passe facilement de l'un à l'autre, quelquefois on les con
qu'il n'y ait rien, en somme, je ne dirai pas seulement d
férent, mais de plus opposé, et même de plus contradi
reste, toutes ces recherches ont leur valeur; pour le psych
le philosophe, elles ont fourni un nombre considérable d
remarques, d'idées, mais il faut bien reconnaître que si
vent inspirer une doctrine, elles ne la contiennent pas.

D'autre part, il ne semble pas possible de se passer de l'id
ponsabilité; pour quelques adeptes du déterminisme, on
les criminels de la société comme on ôte une pierre de so
sans haine et sans colère, quelques-uns même s'apitoieraie
tiers sur leur compte et réserveraient toutes leurs colères p
social qui les a produits, oubliant dans leur indignation,
pas d'ailleurs absolument injuste, que si l'homme est irre
comme soumis au déterminisme, la société, pour la même r
doit pas avoir plus de responsabilité que l'individu même
ses actes à elle sont déterminés comme les siens.

A mon sens, ce n'est pas comme indéterminés ou déterm
nos actes engagent notre responsabilité. Le problème est m
ne comporte pas, sous cette forme, de solution précise. La re
lité n'est pas une question de causalité, c'est une question d
Ce qui la fonde c'est la solidarité des diverses tendances qu
l'individu, des divers individus qui forment la société. A c
vue, on peut, je crois, rendre compte de la responsabilit
une raison d'être à certains de nos sentiments moraux et au
guer la responsabilité de l'irresponsabilité, établir une
entre le criminel et le fou. A de certains égards, la croyance
sur l'irresponsabilité, « l'inconscience », comme on dit avec
sion insuffisante, sera donc confirmée, mais cette croyan
d'une part de vérité paraît contenir une erreur grave,
aurons à signaler.

La sanction se rattache étroitement à la responsabilité,
ponsabilité établit le caractère moral de nos sentiments, de
et indique quelles doivent en être, moralement, les cons
Ces conséquences, en tant que nous les subissons, sont la
même. Cette sanction existe naturellement à quelque degré
seul que l'homme et la société sont, à quelque degré, des to
matisés. Mais cette sanction naturelle ne suffit pas, la sanc

ficielle, produite par un mécanisme qui est dans la société l'analogue de la conscience morale dans l'individu, supplée quelque peu à son insuffisance. Sur la sanction comme sur la responsabilité, les idées varient et sont encore imparfaitement coordonnées. Les uns la font dépendre du libre arbitre, les autres la rejettent entièrement. Je pense qu'il y a lieu de conserver certains éléments des théories généralement admises en les modifiant, surtout en leur associant de nouveaux éléments et en interprétant le tout d'une autre manière. Ce qui semble le point faible des théories sur la responsabilité, c'est le postulat du libre arbitre. J'ai dit tout à l'heure que la responsabilité était affaire de finalité, non de liberté, mais si le déterminisme ne suppose pas la responsabilité, il paraît bien que la responsabilité suppose le déterminisme, car elle implique la solidarité, la coordination, toutes choses auxquelles échappe l'acte libre, non pas complètement sans doute, mais précisément en tant qu'il est libre, puisque en tant qu'il est libre, indéterminé, imprévisible, il est, par définition, sans rapport nécessaire avec un autre phénomène, et reste, par là même, en dehors de toute recherche scientifique sur la responsabilité.

I. — *La responsabilité du moi.*

D'une manière générale, nous sommes responsables d'un acte, d'un fait, d'un sentiment même lorsque nous devons supporter certaines conséquences entraînées par cet acte. La responsabilité civile, par exemple, consistera en ce que la personne civilement responsable pourra être condamnée à payer des frais à l'occasion d'une contravention commise non par elle, mais par un homme à son service, à réparer des dégâts dont elle ne sera point la cause directe. La responsabilité morale est autre, mais elle se ramène à la même formule. Il n'est pas besoin d'insister pour trouver qu'elle est différente. Le maître peut être civilement responsable de certains actes de son serviteur, personne ne pourrait affirmer qu'il en soit — d'une manière générale — responsable au point de vue moral. La responsabilité au point de vue moral est caractérisée par le fait du jugement porté sur le caractère de quelqu'un à propos d'un de ses actes, d'un de ses sentiments.

La première condition, évidemment, pour que quelqu'un soit responsable d'un de ses actes, c'est qu'il en soit à quelque degré l'auteur, et il en est responsable en tant qu'il en est l'auteur et au même degré. Nous sommes responsables de nos actes en tant que c'est

bien nous qui agissons; nous sommes responsables des actes de subordonnés en tant que c'est nous qui les avons inspirés, (mandés ou permis ou même en tant que nous n'avons pas pri précautions voulues pour en empêcher l'accomplissement.

Il n'y a pas de contestation possible sur ce point; ici toute écoles peuvent s'accorder, mais elles se divisent dès qu'il s'agit tribuer un sens précis à cette proposition : la personne est res sable des actes en tant qu'elle en est cause. L'idée de la person l'idée de la cause varient d'une doctrine à l'autre. De plus, la for nous donne bien une des conditions de la responsabilité, mai ne les donne pas toutes; pour que la responsabilité existe r ment, non seulement l'identité personnelle est nécessaire, non lement il faut qu'il existe un rapport de causalité entre la pers et l'acte, il faut encore qu'il y ait entre les deux un rappo finalité.

Analysons ces données, nous verrons, si je ne me trompe conditions et la nature de la responsabilité. Si nous examinon faits d'un peu près, nous voyons qu'il y a bien des manières d l'auteur d'un acte, nous n'avons pour cela qu'à tenir compte complexité du moi, et à déterminer le rapport qui existe ent moi et la tendance qui a produit l'acte d'une part, de l'autre ent tendance et l'acte même. Plus la solidarité sera grande entr diverses tendances du moi et celle qui a déterminé l'acte, et autre côté plus il y aura harmonie entre cette tendance et l même et ses conséquences, plus aussi la responsabilité est gra Dans les deux cas, c'est un rapport de finalité, de systématisatio en détermine le degré.

Un chasseur en visant une pièce de gibier qui se lève deva blesse une personne qui se trouve par là. Le cas où la responsal est la plus faible serait celui où la personne ne pourrait être v lui, où quelques grains de plomb se sont écartés d'une façon a male du gros de la charge, où le chasseur en visant droit de lui avait acquis la conviction raisonnable qu'il n'y avait rien à crai pour personne. Dans ce cas, nous remarquons bien une forte (dination des tendances qui constituent le moi et de la tendanc détermine l'acte, coordination qui se manifeste par la volont tirer et par la réflexion qui en fait regarder rapidement le ch de tir, c'est-à-dire par l'association systématique de la tendan tirer avec un assez grand nombre de sentiments, d'idées et de ceptions, mais il n'y a aucune ou presque aucune coordination e la tendance, le moi et le fait de la blessure. Les perceptions suivent l'acte, la vue de la personne blessée, les sentiments ép

vés, etc., sont en désaccord logique évident avec les sentiments et les idées qui ont précédé; il y a une connexion certainement entre la tendance et la blessure, mais cette connexion est accidentelle, il y a ici un pur hasard, si on prend le mot hasard comme on le doit, en un sens qui en fasse l'opposé non pas de la causalité, de la succession des faits selon des lois régulières, mais bien de la systématisation, de la finalité.

Changeons les conditions de l'acte, nous voyons la responsabilité qui augmente ou diminue.

Mais d'abord précisons le sens de la responsabilité dans le cas précédent — ce n'est pas de son acte même que le chasseur n'est pas responsable, c'est des circonstances particulières et imprévues qui ont accompagné ou suivi son acte, parce que ces circonstances n'étaient nullement coordonnées avec les tendances en jeu chez lui. Il est au contraire responsable de son acte même, mais cet acte, le fait de tirer un coup de fusil, peut être considéré comme moralement insignifiant, — au moins n'avons-nous pas à le juger ici. Il est responsable aussi des précautions qu'il a pu prendre et si ces précautions étaient suffisantes, il est jusqu'à un certain point digne d'éloges malgré leur mauvais résultat.

Diminuons maintenant le lien entre le moi et la tendance qui a déterminé l'acte : le chasseur n'a eu aucune mauvaise intention, mais il a tiré un peu à la légère, sans prendre garde. Ici le moi est dans la situation d'un homme qui en ne surveillant pas encore avec assez d'attention ses serviteurs et ses associés leur laisse commettre des fautes pour lesquelles il peut avoir à souffrir. Il y a une sorte de responsabilité morale amoindrie, l'ensemble des tendances qui constituent le moi n'est pas précisément responsable des conséquences de l'acte qu'il a laissé commettre, mais il est responsable de cela précisément, qu'il l'a laissé commettre. La responsabilité morale a pour indice le jugement moral que nous portons sur la conduite de l'individu; ici nous ne disons pas que le chasseur est un meurtrier, mais nous disons qu'il est un dangereux étourdi. Dans ce cas même d'ailleurs l'appréciation variera avec les circonstances; selon que le chasseur est plus ou moins habitué à la chasse, qu'il est plus ou moins jeune, qu'il avait en ce moment des sujets de distraction plus ou moins légitimes, nous porterons sur son compte un jugement plus ou moins sévère, mais il n'y a pas en somme grand intérêt à compliquer davantage cet exemple.

Ainsi, par rapport au cas précédent, nous avons ces deux différences qui peuvent tout d'abord paraître contradictoires : responsabilité moindre de l'acte, responsabilité plus grande des suites de

l'acte. C'est qu'il y a un lien logique moins étroit entre le moi consi-déré comme un tout et la tendance qui a déterminé l'acte, mais il y a aussi une opposition logique moins forte entre les suites de l'acte et les états du moi qui ont précédé l'acte. C'est encore ici, on le voit, une question de finalité.

Si nous supposons maintenant un fait où il y ait un rappor étroit de finalité entre la tendance et l'acte sans qu'il y ait systéma-tisation étroite entre cette tendance et les autres tendances du moi nous trouvons une autre forme de la responsabilité. Tel est le cas par exemple, d'un homme qui, préoccupé, distrait, se laisse aller à commettre, presque machinalement, un acte en désaccord avec son caractère habituel et ses principes. Ici la responsabilité du moi es atténuée à cause du désaccord logique qui existe entre l'acte et le moi; en revanche la tendance qui a agi peut être considérée comme responsable de l'acte et dans le jugement que nous porterons nou devrons en tenir compte. Nous dirons par exemple qu'un homme es poli, bien élevé, mais que cependant il a un certain fonds de gros sièreté qui se montre, s'il ne se surveille pas suffisamment. Selo la force de cette tendance qui est généralement arrêtée, selon l facilité avec laquelle elle se remet en activité, selon la difficulté, l persistance de l'arrêt, notre jugement variera. Nous retrouverons tou à l'heure cette question de la responsabilité partielle. Bornons-nou à retenir que, ici encore, la responsabilité du moi, en tant qu'en semble de tendances systématisées, est mesurée par le degré d cohérence de l'acte et de ces tendances, par le degré de systématisa tion psychique.

Revenons à notre premier exemple, et supposons à présent l coordination complète entre le moi et la tendance active, ent cette tendance, l'acte et ses conséquences. Supposons qu'au lie d'une blessure ou d'une mort accidentelle, il y ait eu blessure c mort intentionnelle, cela revient à supposer une harmonie complè entre les sentiments de l'auteur de l'acte, ses impressions, ses idée son acte et les conséquences mêmes de son acte. En ce cas, la re ponsabilité est à son maximum.

De tout ce qui précède nous pouvons tirer cette loi :

La responsabilité du moi est proportionnelle au degré de systém tisation des éléments du moi, l'acte et la tendance qui le détermine devant d'ailleurs être considérés comme faisant partie de ces él ments, proportionnelle aussi au degré de systématisation entre l éléments actuels du moi et ceux qui viennent s'adjoindre plus tard eux, par le fait même de l'acte, les impressions, les perceptions, l

sentiments qui sont la représentation dans l'individu et l'appréciation par l'individu des conséquences de l'acte.

Cette loi permet de se rendre compte, semble-t-il, de certains faits qui paraissent paradoxaux. On sait que la nouvelle école italienne de criminologie a insisté sur ce point que l'auteur d'une tentative criminelle qui a échoué par des raisons indépendantes de sa volonté, était aussi coupable que si sa tentative avait réussi, et punissable de même. Cette théorie va contre un sentiment très répandu et assez solide. Ce n'est pas une raison de la tenir pour fausse, mais pour quelqu'un qui admet la réalité des instincts sociaux comme celle des autres instincts, c'est peut-être une raison de la tenir pour suspecte. M. Tarde a donné une explication de cet instinct, et en un sens, à quelques égards au moins, une justification. Ses raisons me semblent bonnes; il faut, je crois, en ajouter une autre. « Même inexécutée, dit-il, la tentative ou la suggestion qui révèle une tendance criminelle signale un péril social; seulement ce péril est double s'il y a eu exécution, puisqu'à l'habitude criminelle naissante s'ajoute l'exemple criminel naissant, l'un et l'autre à comprimer.

« Mais, à vrai dire, cette distinction ne donne pas la vraie raison de la difficulté qu'il y a à se mettre dans l'esprit, et à mettre dans l'esprit des juges et des jurés, l'identité établie par Garofalo et par plusieurs législations entre certains crimes ou délits et leur tentative avortée par hasard. Si l'on cherche à s'expliquer l'indulgence que tout jury, tout tribunal même, a eue et aura toujours pour l'auteur d'un assassinat manqué ou d'un vol non réussi, on verra qu'elle se fonde sur le sentiment inconscient que nous avons tous de l'importance majeure qu'il faut accorder à l'accidentel, au fortuit dans les faits sociaux... Nous nous habituons, au cours de la vie, à admettre que rien n'appartient aussi légitimement à un homme que sa chance bonne ou mauvaise, et le lot de récompenses ou de peines attaché à son numéro de loterie. Eh bien, lorsque l'auteur d'une tentative d'assassinat empêché par une circonstance involontaire est traduit devant les assises, c'est, semble-t-il, une bonne fortune pour lui et non pas seulement pour sa victime que son fusil ait raté, que la mèche allumée de sa main pour faire éclater la dynamite sur le passage d'un train royal se soit éteinte en route. Sa criminalité a beau être la même que s'il eût accompli son projet; sa bonne fortune est ou paraît être aux yeux de tous sa propriété incontestable. On se dit vaguement — en vertu d'une sorte de symétrie constante, quoique inconsciente, injustifiable mais inextirpable — que lui nier cette propriété-là conduirait logiquement à nier aussi bien la plu-

part des propriétés les mieux établies. C'est peut-être absurde, mais l'irrationnel a de telles racines dans l'essence même de notr raison [1]. »

Nous ajouterons à ces considérations un autre motif qui, à notr point de vue, paraît avoir sa valeur. Dans les cas où la tentativ avorte, la systématisation est moindre, elle existe chez l'individu avant le crime, ou elle paraît exister, mais il n'y a plus aucun coordination entre les suites, les résultats de l'acte et les senti ments, les désirs, les pensées de l'individu. A ce point de vue, l responsabilité est moindre; d'après ce que j'ai dit plus haut, l'indi vidu reste responsable de son acte, mais il ne peut l'être des suite qui ne se sont pas produites. Ceci sans doute peut suffire pou porter un jugement sévère sur son compte, et je crois bien en effe que les juges ou les jurés que l'avortement du crime a rendus indu l gents n'en estimeront pas beaucoup plus le coupable; cependant s culpabilité ne paraît pas la même que dans le cas de succès. Bien de raisons nous empêchent de l'apprécier. D'abord, dans quelques cas il est possible que la personnalité du criminel soit pour quelqu chose dans le non-accomplissement du crime. Peut-être le crimin aura lui-même rendu impossible le crime, qu'une autre circons tance aussi a empêché en risquant de le faire paraître plus coupable plus endurci qu'il ne l'est. Qui garantirait en certains cas que le cou de fusil qui a raté était bien dirigé, que le criminel n'avait pas fa dévier l'arme lui-même, par un mouvement instinctif, dont il n s'est peut-être pas rendu compte, mais qui dénoterait en lui u reste d'humanité? Ne peut-il arriver aussi que le criminel n'ait tent tel ou tel crime qu'à cause des quelques chances qu'il avait de ne pa réussir, tel tente un crime probable qui hésiterait peut-être devan un crime certain. Il se pourrait aussi qu'un homme, au moment d'ac complir un crime, s'arrêtât si quelque chose en lui ne voyait, son insu, que le crime est impossible. On se méfie de la bonne fo des somnambules à qui l'on fait commettre pendant l'état d'hypno tisme des crimes épouvantables et, sans pousser trop loin la mé fiance, on peut bien admettre que le somnambule joue parfois so rôle dans le drame imaginé. Mais tout le monde est quelque pe semblable à un somnambule. Autre chose. La non-réussite de l'act nous empêche de voir comment les résultats en sont appréciés pa le meurtrier et jusqu'à quel point il est un « criminel-né » ou u « criminel d'occasion ». En somme, en l'absence de l'acte et à moin d'une rigueur dans les preuves qui est peut-être plus rare qu'on n

1. Tarde, *Positivisme et Pénalité*, p. 7-8.

le pense, il est bien difficile d'apprécier avec exactitude le degré de coordination des tendances, la systématisation de tous les éléments psychiques, tendances et idées, émotions, et par suite la responsabilité et la criminalité d'un homme [1].

La même théorie nous permet encore de nous expliquer, sans l'accepter, mais en en retenant quelque chose, l'importance accordée à certains faits dans les croyances sur la responsabilité. L'intention est considérée comme indispensable pour que la responsabilité soit établie, l'effort est souvent regardé comme la condition du mérite. Les croyances acceptées à cet égard contiennent beaucoup d'observations vraies et il y a quelque chose à retenir dans l'interprétation de ces observations, mais le sens général de cette interprétation doit, me semble-t-il, être modifié.

A notre point de vue, l'intention n'est pas nécessaire pour créer la responsabilité; il suffit que la personnalité et l'acte soient unis par un rapport de finalité. Un homme dit par mégarde à un autre, sans intention formelle de lui être désagréable, sans vouloir le fâcher, par inattention, étourderie, énervement, un mot très blessant. Si ce mot n'est qu'une forme passagère de mauvaise humeur, s'il n'est pas en harmonie avec les sentiments solides et permanents de celui qui l'a prononcé, on ne devra point tenir celui-ci pour responsable de ses paroles. Sinon, si le mot exprime bien les sentiments de la personne qui l'a dit, il paraît évident que cette personne devra en être considérée comme responsable, malgré l'absence de l'intention, dans la mesure même où ce mot exprime sa personnalité, s'harmonise avec elle. On doit admettre toutefois que l'absence d'intention diminue quelque peu la responsabilité. En effet, elle affaiblit le lien qui existe entre la personnalité et l'acte, puisque l'intention suppose une systé-

1. Une question un peu subtile, mais qui pourrait avoir son intérêt et même son importance pratique, est la suivante : Que devient la responsabilité lorsqu'un second accident vient détruire l'effet du premier et permet l'accomplissement de l'acte? Un homme, par exemple, frappe un autre homme avec un couteau, le coup est dirigé vers le cœur, bien dirigé, mais l'arme rencontre un obstacle quelconque, glisse sur la peau, fait une légère écorchure. Voilà le meurtre évité en apparence. Le couteau, à l'insu du meurtrier, était sale, la plaie, insignifiante en apparence, est négligée, s'envenime, le blessé meurt. D'après ce qui a été dit, la responsabilité ne serait ni aussi complète que dans le cas de réussite directe, ni aussi atténuée que dans le cas de non-réussite absolue. Il est sûr que les opinions sur ce point varieraient avec les opinions que l'on pourrait se faire de la coordination des faits, et du plus ou moins de logique que l'on verrait dans leur enchaînement; la responsabilité atténuée pour le juré qui considérerait la malignité de la plaie comme un simple accident, le serait moins peut-être pour un chirurgien habitué à l'antisepsie et qui considérerait la mort provenant d'une blessure faite avec un instrument non désinfecté comme une chose sinon prévue, au moins possible à prévoir et qu'on devrait prévoir.

matisation plus grande entre le mot lui-même, sa signification, ses conséquences et les phénomènes psychiques qui se produisent simultanément ou un peu avant chez le même individu et qui seraient en ce cas la volonté d'être désagréable, la tendance à blesser, le désir d'une provocation, d'une vengeance, etc.

Ainsi l'intention nous apparaît non pas comme une condition essentielle de la responsabilité, mais comme un élément qui peut quelquefois la rendre plus grande, précisément parce qu'il suppose une coordination étroite d'un acte avec les idées et le désir qui l'accompagnent et le précèdent et une intervention plus grande de l'ensemble du moi. Mais de même que la responsabilité peut exister sans l'intention, de même l'intention peut exister sans que la personnalité soit gravement engagée. Reprenons en effet l'exemple de tout à l'heure en renversant les conditions. Il se peut que l'on dise à quelqu'un, avec l'intention bien nette de lui être désagréable, une dureté que l'on ne pense pas au fond être très juste. Si ce fait n'est pas le produit d'une tendance permanente, d'une attitude ordinaire du moi, si elle est comme nous le supposions tout à l'heure le produit d'un moment de fatigue, d'énervement légitimes, si la parole prononcée ne concorde pas avec les sentiments que nous éprouvons à l'égard de la personne à qui nous parlons, si cette personne ne peut se tromper sur le caractère de notre acte, si cet acte enfin est rare, exceptionnel, notre responsabilité, malgré l'intention, n'est pas bien gravement engagée. Nous verrons plus loin que, dans certains cas même, la responsabilité de la personne peut faire place, presque entièrement, à la responsabilité des éléments psychiques. L'intention ne saurait donc être ni la condition nécessaire, ni la condition suffisante d'une grande responsabilité morale. Si elle contribue en quelque chose à la responsabilité, c'est en tant précisément qu'elle implique coordination d'éléments psychiques, orientation d'éléments divers vers un même but.

Nous arrivons, pour l'effort, à un résultat analogue. On attribue à l'effort une vertu morale particulière, soit parce que l'on considère que c'est par l'effort, surtout, que la personnalité s'affirme, soit parce que l'effort paraît le signe de la liberté. Nous aurons plus loin l'occasion de revenir sur le libre arbitre envisagé au point de vue de l'indétermination des futurs, et nous tâcherons de montrer dans le déterminisme un véritable postulat de la morale autant que de la science; bornons-nous ici à signaler ce point particulier de l'effort.

Il est très commun d'entendre dire que quelqu'un n'a pas de mérite à avoir telle ou telle qualité parce que « il est fait comme cela », « c'est son caractère »; au contraire, on admirera quelqu'un

qui paraîtra agir contre ses désirs, contre ses tendances. Avoir de mauvaises passions et les dominer paraît réellement le plus haut degré de la moralité. D'après le principe généralement adopté, le vrai mérite se trouverait chez l'élève paresseux qui cependant fait par-ci, par-là, une moitié de thème, chez l'ascète qui regrette perpétuellement les plaisirs dont il se prive, etc. Il y a là une exagération manifeste, mais elle n'est pas dans les exemples que je présente, elle est dans la doctrine admise.

Pour la psychologie déterministe, on ne résiste à une passion qu'avec une autre passion, en général, ou avec une idée, avec une organisation acquise et solide, avec quelque chose enfin qui soit capable de lui résister. L'effort a ses conditions psychologiques comme tous les phénomènes psychiques. Il serait facile de constater qu'il y a, chez tous les individus qui font un effort moral, un sentiment ou une idée qui détermine cet effort, ou qui, au moins, en est une des conditions. De plus, la faculté même de faire effort paraît inhérente à certaines personnalités; il est des gens qui aiment à remonter les courants, qui ont une sorte de penchant à la lutte qu'il leur faut satisfaire et qui, à défaut de mieux, combattent contre eux-mêmes. Résister à leurs passions, refuser satisfaction à leurs désirs est une sorte de besoin pour certains esprits en qui prédomine le mode particulier d'association qui est l'association par contraste [1]. Il est hors de doute que pour diverses raisons l'effort est beaucoup plus facile à certaines personnes qu'à certaines autres, et que faire effort pour quelques-unes c'est réellement s'abandonner à une tendance dominante : le désir de la volonté obéie, de l'empire sur soi-même.

Mais si l'effort n'a rien de commun avec le libre arbitre, il ne s'en suit pas qu'il n'ait aucune signification morale. Ce que nous venons de dire même indique qu'il exprime une certaine manière d'être de l'esprit, passagère ou permanente. Cette disposition de l'esprit, c'est une organisation parfaite des éléments psychiques qui permette de les réunir tous à un moment donné contre une tendance qui ne s'harmoniserait pas avec l'ensemble du moi, tout en étant très capable de s'associer systématiquement un certain nombre de ses éléments. L'effort indique une volonté affermie, par conséquent le pouvoir d'arrêter une tendance, et, au lieu de la laisser se développer librement, de la mettre en rapport avec tous les éléments du moi, ou avec ceux qui le représentent, afin de dégager de ce conflit un phénomène, action ou absence d'action, qui exprime bien la nature

1. Voir *l'Activité mentale et les éléments de l'esprit.*

profonde du moi, au lieu de résulter de la mise en jeu d'une tendance, vive, puissante, mais mal coordonnée en somme avec lui. Lorsque Turenne ramenait son cheval au milieu de la mêlée, malgré la peur physique et instinctive qu'il éprouvait, il mettait son acte en harmonie avec ses désirs les plus profonds et ses convictions les plus fortes. Ainsi l'effort est le signe de la force de la volonté, autant dire de l'organisation de la personne. A ce titre, il est un signe d'une responsabilité assez grande. Remarquons toutefois qu'il y a déjà sur ce point des réserves à faire. L'effort peut tenir à une organisation tout à fait passagère de la responsabilité, à une force de volonté artificielle due au hasard des circonstances. Tel, sous l'empire d'un sentiment violent mais passager, prendra une résolution héroïque, qui, quelque temps après son exaltation tombée, sera incapable de prendre une résolution virile. Il faut louer son héroïsme, mais avec mesure. Tel autre, devant des personnes à l'opinion de qui il tient, saura se dominer, qui, livré à lui-même, sans témoins, sera d'une faiblesse déplorable. On peut estimer sa fermeté, mais avec de sages restrictions. Dans aucun de ces cas la responsabilité n'est bien grande pour la personnalité même, nous savons qu'une grande partie de l'effort produit est dû à des conditions exceptionnelles et nous n'attribuons pas au moi plus que sa part de responsabilité.

Supprimez l'effort, au contraire, la responsabilité peut grandir. Si l'effort engage la responsabilité de la personne, c'est en tant qu'il est le signe de l'organisation du moi, il est surtout une occasion de nous rendre compte de cette organisation. Si, l'effort supprimé, cette organisation reste la même, la responsabilité, le mérite et le démérite n'en sont pas diminués. Mais sans lui nous ne pouvons toujours juger de la force du moi. C'est quand les tendances sont contrariées que leur puissance se mesure. Turenne, n'aurait-il pas eu cette peur physique, pourrait avoir aussi solidement organisé en lui le courage réfléchi et le sens du devoir, seulement nous pourrions ne pas le savoir et attribuer à une insensibilité relative, à l'insouciance, une conduite qui est due à la coordination de tendances profondes, solides et solidement associées les unes aux autres. La responsabilité ne serait pas moindre, ni son mérite moins grand, mais nous courrions risque de nous tromper en le jugeant. Nous attribuons plus volontiers de la force à un hercule qui contracte son visage pour soulever un poids très lourd qu'à celui qui le soulève sans aucun effort. Dans ce dernier cas, nous pensons volontiers que le poids est en carton. De même nous sommes portés à attribuer plus de puissance et par suite plus de responsabilité aux hommes que nous voyons lutter contre leurs passions, qu'à ceux qui n'auraient pas à

lutter contre elles, parce qu'ils n'en auraient pas de mauvaises, ou chez qui le moi serait assez puissant pour prévenir ou réprimer sans peine l'activité des éléments rebelles. Il est facile de voir, cependant, que l'effort et la puissance sont choses tout à fait différentes, que les effets de l'effort sont sans doute proportionnels à l'énergie déployée, mais qu'une énergie plus grande encore supprime l'effort en supprimant la résistance. Plus la personnalité est bien organisée, moins l'effort est nécessaire; l'effort peut marquer une tendance puissante, mais entravée vers l'organisation. Ainsi en gardant une partie des idées communes sur l'effort moral et la responsabilité, nous rejetons la théorie par laquelle on unit communément ces idées pour deux raisons : oubli ou méconnaissance de ce fait que la faculté de faire effort est une qualité psychique qui a comme toutes les autres ses conditions anatomiques et psychiques, et dont nous sommes responsables au même titre que de toutes les autres, — confusion de la chose signifiée et du signe qui n'est pas même bien étroitement lié à la chose. Tout ceci s'interprète par la loi que nous avons déjà posée.

II. — *La responsabilité des éléments psychiques.*

Nous avons considéré jusqu'ici le moi comme un tout organisé, mais nous savons que cette organisation du moi est en fait incomplète, que les systèmes psychiques ne sont pas toujours étroitement reliés les uns aux autres et qu'ils jouissent d'une activité relativement indépendante [1]. Ceci doit évidemment entrer en ligne de compte dans l'établissement des conditions de la responsabilité. Au lieu d'envisager la responsabilité dans un tout organique, nous sommes obligés de la considérer dans les éléments de ce tout et de rechercher ce que devient en ce cas la responsabilité de l'ensemble imparfaitement organisé.

Nous dirons pour les éléments du moi ce que nous avons dit pour le tout : *Chaque tendance est responsable des actes qui sont logiquement produits par son fonctionnement. D'une manière générale : chaque élément psychique est responsable de ses conséquences logiques, des autres phénomènes psychiques qui sont produits par lui selon la loi de l'association systématique.* Je sais bien qu'il peut sembler étrange et même incompréhensible, absurde au premier abord, de parler de la responsabilité d'un phénomène ou d'une tendance.

1. Voyez *La finalité comme propriété des éléments psychiques* (*Revue phil.*, 1888, tome II) et *l'Activité mentale et les éléments de l'esprit.*

Réfléchissons-y pourtant; si la base de la responsabilité c'est la coordination psychique, partout où nous trouverons cette coordination, nous trouverons la responsabilité en un caractère identique que l'on désignera peut-être d'un autre nom. En somme la responsabilité des éléments psychiques est à la responsabilité de l'individu ce que la responsabilité individuelle est à la responsabilité sociale. Mais de plus, si la marque de la responsabilité d'un ensemble psychique c'est l'appréciation morale que nous en faisons, il n'y a pas de doute que nous attribuions souvent, et à juste titre, tel ou tel caractère moral à telle tendance, à telle habitude, à telle qualité, à tel défaut que nous remarquons chez une personne. Nous louons chez quelqu'un une tendance à la générosité, nous blâmons un goût exagéré de certains plaisirs. Je sais bien que le fait est susceptible de plusieurs interprétations, mais les données de la psychologie me paraissent devoir faire accepter celle que j'indique ici.

A l'état normal, la division des systèmes psychiques est relativement peu accentuée. Cependant elle existe, il est facile de la remarquer. Il est facile d'observer aussi que, dans ce cas, nous ne rendons pas la personne entière absolument responsable de ce que vient de faire un des systèmes psychiques qui coexistent en elle. C'est en ce sens qu'il faut interpréter l'exemple indiqué plus haut. Bien souvent nous excusons chez un homme des mots, des actes insignifiants qui ne sont pas des actes réfléchis, des produits de la personnalité entière, qui proviennent de la mise en jeu isolée d'une tendance peu importante de l'individu. C'est ainsi que nous ne pouvons raisonnablement en vouloir à une grande nation, si l'un de ses membres, sans situation officielle, sans mandat, agissant d'une manière indépendante, vient à nous léser en quelque chose. Les circonstances qui tendent à détruire la cohésion de l'esprit, à favoriser l'activité indépendante des systèmes psychiques nous paraissent ainsi diminuer la responsabilité du moi, à une condition pourtant, condition essentielle, c'est que le moi ne puisse être blâmé pour la production de cette condition même. Si par exemple un promeneur absorbé par une préoccupation importante [1] oublie de rendre un salut, ou au contraire salue une personne qu'il ne connaît pas, la prenant pour une autre, il n'est digne dans ce cas ni d'éloge ni de

1. On pourrait me faire remarquer qu'il y a dans ce cas concentration, et non relâchement du moi, mais cette concentration a pour effet précisément d'empêcher un lien de s'établir entre le moi et les perceptions qui, suscitées par les objets extérieurs, tendent à arriver jusqu'à lui, d'isoler plus ou moins ces perceptions, d'empêcher leur coordination avec des tendances du moi, surtout avec des tendances complexes.

blâme; il n'est pas, ou presque pas responsable de son action, non pas seulement parce qu'elle est insignifiante — rien en somme n'est insignifiant au point de vue moral, — mais parce qu'elle n'a pas de rapport avec le moi. Le moi, il est vrai, est responsable de sa distraction, mais il n'est pas responsable des suites qu'elle peut avoir accidentellement, si sa distraction a un motif légitime et s'il a le droit de penser que cette distraction ne doit pas avoir de suites graves. Si au contraire les suites de la distraction peuvent être très graves, si elles dérivent logiquement de la distraction — comme, par exemple, pour un aiguilleur de chemin de fer, — si, par conséquent, l'individu pouvait et devait les prévoir, il est responsable et de sa distraction et des suites qu'elle a eues, — à moins qu'une responsabilité supérieure en le plaçant dans des conditions trop défavorables n'ait diminué ou détruit sa responsabilité.

La fatigue, la maladie, les préoccupations, etc., peuvent affaiblir l'esprit, diminuer sa cohérence; elles affaiblissent corrélativement la responsabilité du moi. J'en dirais autant de l'ivresse si l'homme qui s'est enivré ne connaissait pas les propriétés du vin. Mais on peut ajouter aux états précédents le rêve, le somnambulisme, la folie. Nous aurons à revenir plus tard sur quelques-uns de ces états. En tout cas s'ils affaiblissent, sans peut-être la supprimer tout à fait, comme nous le verrons, la responsabilité du moi, ces états ne diminuent en rien la responsabilité des éléments, ils l'augmentent plutôt en leur faisant passer une partie de la responsabilité qui incombait auparavant à la personnalité considérée comme un tout. Les jugements que nous portons en ce cas s'appliquent aux tendances considérées isolément plutôt qu'à la personne, bien que le langage n'indique pas toujours cette distinction que d'ailleurs, inversement, j'exagère ici pour plus de clarté et sur laquelle il faudra revenir. Ainsi souvent nous ne rendons pas une personne responsable de certains tics, de certaines tendances qui nous sont désagréables, mais qui ne font pas, pour ainsi dire, partie de sa personnalité, qui ne sont pas un produit ou un accompagnement logique de l'ensemble systématisé qui domine généralement en elle. A plus forte raison nous ne la rendons pas responsable, sous la réserve indiquée tout à l'heure, de ses oublis, de ses distractions, de ses incohérences de langage ou d'actes lorsqu'ils sont passagers. Mais nous pouvons tout aussi bien apprécier en eux-mêmes ces éléments dont la personne ne nous paraît pas responsable, les trouver bons ou mauvais, non par leur rapport avec le moi, puisque ce rapport n'existe pas ou est si faible que nous n'en tenons pas compte, mais en les considérant en eux-mêmes et pour eux-mêmes et en tant que leurs qualités ne tiennent pas

étroitement à ce rapport avec le moi qui est ici supprimé. Ceci arrive quelquefois, mais pas toujours. L'acte de saluer, par exemple, ou de ne pas saluer, pris en lui-même ne signifie à peu près rien, et n'a une valeur positive ou négative que par l'intention, c'est-à-dire par son rapport avec les tendances du moi, avec l'ensemble des autres faits psychiques. Au contraire la tendance à l'emportement, l'irritabilité a par soi une valeur morale, si, ordinairement comprimée, presque détruite, elle se réveille mal à propos chez quelqu'un sous l'influence de certaines circonstances; nous pouvons bien ne pas faire porter à cette personne la responsabilité de sa colère, mais la colère injuste ne nous en paraîtra pas moins, prise en elle-même, un acte blâmable. La solidarité entre les divers systèmes psychiques est rompue en fait, mais toute responsabilité ne peut reposer que sur une solidarité, une unité de force consciente ou inconsciente, voulue ou involontaire; il serait donc injuste de faire supporter aux autres éléments psychiques la responsabilité d'un élément qui agit sans solidarité avec eux, mais c'est à lui-même que nous appliquerons un jugement moral, en tant que lui-même se compose d'éléments coordonnés, solidaires, et orientés vers une même fin.

Remarquons que même alors que l'incoordination générale est moindre, nous savons fort bien distinguer dans un même individu plusieurs grands systèmes psychiques et, en fait d'appréciation morale, rendre à chacun ce qui lui appartient. Nous trouverons, par exemple, que tel magistrat manque de fermeté; cela ne nous empêchera pas d'apprécier en lui les qualités du père de famille et aucun des deux systèmes psychiques ne sera confondu avec l'autre dans notre jugement; ces deux systèmes étant réunis, juxtaposés, faisant partie d'un même cerveau, nous pouvons les réunir par notre langage et dire que telle personne est louable en ceci et blâmable en cela, ou plus justement, en certains cas, que chez une personne ceci est louable et cela blâmable, la distinction essentielle et l'application particulière de nos jugements n'en subsiste pas moins. En fait nous ne faisons pas porter à un système la responsabilité, j'entends la responsabilité morale, de l'activité des autres systèmes psychiques avec lesquels il n'est pas logiquement et téléologiquement associé.

Il est une manière de voir assez répandue et que nous pouvons interpréter ici dans le sens de notre théorie. C'est une occasion de la préciser davantage et de voir comment elle se rapproche et comment elle s'éloigne de la commune manière de sentir et de juger. Il n'est pas rare d'entendre, lorsqu'on parle d'une personne et que le cours

de la conversation amène un blâme d'une de ses manières d'être, quelqu'un dire : « elle est bien un peu brusque, ou menteuse, ou grossière, ou envieuse, mais il ne faut pas lui en vouloir pour cela, *c'est son caractère.* » Il est facile évidemment de répondre : c'est précisément parce que c'est son caractère que je lui en veux. En effet, une personne est responsable d'elle-même, de ce qu'elle est, mais nous reviendrons là-dessus. En ce sens, le mot est une ineptie, mais il peut aussi signifier que la personne à qui l'on reproche une manière d'être, a cette manière d'être, il est vrai, mais que c'est simplement un défaut juxtaposé pour ainsi dire à sa personnalité, qui ne la pénètre pas, qui lui reste en quelque sorte extérieur, qui ne diminue en rien ses autres qualités, un défaut isolé, local, qui ne l'empêche pas d'avoir sur d'autres points des qualités opposées à ce défaut même, une réalité en soi, sans doute, mais une pure apparence ou peu s'en faut par rapport à l'ensemble du caractère. En ce cas, le mot est simplement une vérité confusément sentie et mal exprimée.

Pas plus en morale qu'en psychologie il ne faut exagérer l'indépendance de l'activité indépendante des éléments psychiques. En fait ces éléments restent toujours à quelque degré solidaires les uns des autres, ils sont rattachés à un même corps, nourris par le même sang qui est retiré des mêmes aliments, oxygéné par le même poumon, envoyé par le même cœur. Il est vrai que des différences locales de nutrition et d'irrigation peuvent produire des différences dans le mode de fonctionnement des différentes parties du cerveau. Malgré tout, les différentes parties de l'esprit ne cessent pas complètement d'être solidaires, chacun de nous est bien plus ou moins *une* personne, et nous en tiendrons compte en résumant ce chapitre dans cette loi :

La responsabilité des éléments psychiques est en raison inverse de la responsabilité de l'ensemble, elle est inversement proportionnelle à la solidarité de chacun des éléments avec l'ensemble des autres.

III. — *La responsabilité dans les états morbides et anormaux.*

La responsabilité dans les états pathologiques, folie, idiotie, démence, paralysie générale, est une question toujours agitée et non résolue. Nous la traiterons en nous plaçant au même point de vue, que pour les discussions précédentes. La loi qui établit le degré de responsabilité dans les états pathologiques ou anormaux nous appa-

rait ainsi comme un corollaire des deux lois que nous avons précédemment énoncées.

La responsabilité, dans les états morbides, se mesure comme dans l'état normal par la coordination des phénomènes. Plus cette coordination est forte, plus la responsabilité est grande; plus cette coordination est faible, plus la responsabilité l'est aussi. Je pense donc qu'il n'y a pas de règle générale pour fixer la nature de la responsabilité dans l'état morbide, dans tel ou tel genre de folie. C'est une affaire à examiner pour chaque cas en particulier : la conclusion sera dictée par les résultats de l'enquête faite sur l'état psychique de l'individu, et aussi, bien entendu, sur son état sanitaire, ses conditions d'existence, son hérédité, en tant que ces diverses conditions peuvent influer sur son état psychique. Et une réflexion qui se présente forcément à ce sujet, c'est que l'examen de l'état mental de l'inculpé serait autant de la spécialité du psychologue que de celle du médecin, si la psychologie était plus avancée comme science positive.

Souvent d'ailleurs les médecins se placent au point de vue que nous indiquons ici; malgré l'opinion régnante en faveur du libre arbitre et de son importance pour la réalité, c'est bien souvent la raison, c'est-à-dire la coordination, la systématisation des phénomènes qu'ils ont recherchée. Bien plus quand ils nient l'existence du libre arbitre, ils se fondent spécialement sur l'absence ou la qualité inférieure de cette systématisation. Cependant il n'y a rien à en conclure au sujet du libre arbitre. Si le libre arbitre existe, l'homme peut aussi bien l'employer à des actions incohérentes qu'à une conduite régulière. Mais en fait on confond le libre arbitre et la raison ou la sagesse, l'équilibre harmonieux des tendances. On suppose que l'homme, doué du pouvoir de choisir entre plusieurs actes, choisit naturellement, librement, le plus raisonnable, et l'on ne s'aperçoit pas que l'on substitue ainsi au libre arbitre un déterminisme particulier, le déterminisme d'une série de phénomènes coordonnés, associés vers une fin commune. Il n'y a, en somme, aucune autre raison pour supposer que le libre arbitre, entendu comme bifurcation possible et indéterminée dans la série des phénomènes, ambiguïté réelle des futurs, appartienne plutôt à la raison qu'à la folie; si cette ambiguïté existe réellement en certains cas, ces cas doivent se présenter pour le fou comme pour le sage. Rien au moins ne nous autorise à croire le contraire. Et d'un autre côté, en dehors de cette conception le libre arbitre n'existe plus, ou, si l'on veut, la liberté ne s'oppose plus au déterminisme, le déterminisme supposant seulement que par un ensemble donné de conditions, il n'y a qu'un phénomène conséquent possible.

Au point de vue de la coordination le problème présente encore bien des difficultés; toutefois si l'application de la règle générale que nous avons indiquée à tous les cas particuliers est fort difficile, si le degré de responsabilité de tel ou tel individu ne peut être déterminé qu'avec beaucoup de peine et au moyen d'investigations minutieuses et répétées, la règle générale paraît bien établie et l'on peut en suivre les principales conséquences.

Il est certains aliénés pour lesquels l'irresponsabilité du moi est à peu près complète : ce sont ceux chez qui la personnalité s'est à peu près dissoute. Les déments, les malades atteints de la paralysie générale au dernier degré sont dans ce cas. Leurs actes, lorsqu'ils peuvent encore en commettre, ne sauraient être imputés à une personnalité qui n'existe plus. Les fragments d'idées, les ébauches de pensées, les vagues rudiments d'actes qu'on peut remarquer encore en eux sont sans signification morale, puisqu'ils ne se rapportent à aucun ensemble et que par eux-mêmes ils ne paraissent présenter en général aucun caractère qui les rende dignes d'éloge ou de blâme. Si cependant, dans la démence, nous voyons persister ou renaître une tendance bien marquée, mauvaise ou bonne, il n'y a qu'à lui appliquer la règle énoncée ci-dessus au sujet de la responsabilité des systèmes psychiques et de son rapport à la responsabilité du moi. La personnalité du dément peut n'exercer ici en ce cas aucune responsabilité, mais la tendance qui reste en activité nous apparaît encore comme moralement bonne ou mauvaise, comme digne d'éloge ou de blâme. A un autre point de vue, elle peut servir à porter un jugement sur la personnalité passée, disparue, qui peut en être à quelque degré responsable, en un sens ou dans l'autre, selon que, en son temps de puissance, elle l'a développée ou enrayée.

Nous disons encore qu'un fou ne doit pas être tenu pour responsable des actes qui ne dérivent pas logiquement de ses tendances, quelles que soient d'ailleurs ces tendances. Ici la question est très compliquée. « En fait, dit M. Maudsley, il n'est pas exact qu'un fou raisonne et agisse logiquement d'après les fausses prémisses de son délire... Ce qui rend si difficile de soigner les fous, ce qui constitue le grand souci des fonctionnaires d'un asile, c'est que, tout en sachant ce qu'un fou pense, on ne peut pas prévoir ce qu'il va faire; on peut connaître parfaitement son délire, on ne peut pas suivre l'opération de ce délire dans son esprit et prévoir à quels actes il le portera; il y a chez le fou incohérence dans les idées, et il y a aussi incohérence entre les idées et les actes. Le mot si connu de Locke qu'un fou raisonne correctement sur des prémisses fausses est certes loin d'être vrai dans tous les cas. Souvent le fou raisonne *follement*

d'après de folles prémisses, et il fait ce qu'il ne devrait pas faire si cette idée délirante était la réalité positive; en un mot, ce qui manque au fou, c'est la santé de l'esprit. Qui donc, par conséquent, si ce n'est le métaphysicien en adoration devant les théories et ignorant des faits, oserait déclarer dans quelle mesure précise l'acte d'un fou se rattache à son délire!

« Il y a un cas bien connu et souvent cité par les auteurs d'ouvrages de médecine légale; c'est celui-ci : Un jeune homme frappé d'imbécillité à un certain degré, et de manières tout à fait enfantines, avait la passion des moulins à vent. Il aurait fait n'importe combien de lieues pour aller voir un moulin à vent; il s'asseyait à quelques pas de la merveilleuse machine et serait demeuré des journées entières à la voir tourner. On espéra le guérir de sa manie en le dépaysant et on l'emmena dans un endroit où il n'y avait point de moulins à vent. Un jour il mit le feu à la maison où il résidait. Un autre jour il entraîna un enfant dans un bois voisin, et en essayant de le tuer lui coupa et lui mutila les jambes de la plus horrible manière. Avant ces deux attaques il n'avait jamais montré de penchants dangereux. Tous les professeurs de logique et de philosophie morale de l'Angleterre pourraient se torturer l'esprit sans probablement découvrir le motif qui portait cet imbécile à de telles atrocités. Ce motif était pourtant bien simple : le malheureux n'avait commis ces deux crimes que pour qu'on fût forcé de le ramener dans le voisinage de ses moulins à vent [1]. »

Au fond l'incohérence n'est pas si complète que le prétend Maudsley; dans le cas même qu'il cite, il n'est pas difficile de retrouver une certaine logique, qui n'est pas évidemment celle de l'homme sain, de même que celle des hommes sains n'est pas toujours celle de l'homme raisonnable. Il semble que la logique du fou emprunte sa forme propre à la disparition, à l'oubli d'un certain nombre de considérations, de motifs, d'idées, de sentiments, de tendances qui chez l'homme sain viennent influer sur le jugement et sur les actes. En un mot, la systématisation de l'esprit, de relativement générale, devient relativement partielle; les actes, les idées sont déterminés par des systèmes moins complexes de phénomènes psychiques, comme chez le dormeur ou l'hypnotisé; de tout ce que nous avons déjà dit, il résulte que la responsabilité doit être soit détruite, soit diminuée, ou transportée de l'ensemble aux éléments.

M. Garofalo a exposé à propos de la différence de l'aliéné et du criminel-né une théorie que nous devons à présent examiner, et qui

1. Maudsley, *Le crime et la folie*, p. 206-207.

me semble incomplète; ce qu'elle contient de vrai paraît rentrer parfaitement dans la théorie que j'expose, et devrait être interprété dans le sens indiqué par les lois énoncées ci-dessus. L'examen de cette théorie donnera peut-être plus de précision à celle que j'expose. « Les perceptions du monde extérieur, dit M. Garofalo, produisent chez le fou ou chez l'imbécile des impressions exagérées; elles font naître un processus psychique, *qui n'est pas en accord avec la cause extérieure*; il s'ensuit une incohérence entre cette cause et la réaction de l'aliéné. C'est ce qui explique les meurtres affreux qui ont été commis pour se délivrer d'une simple sensation désagréable.... de l'ennui causé par la présence d'une personne. Un certain Grandi à moitié imbécile, pour se débarrasser des enfants de ses voisins, qui faisaient du tapage dans son atelier, les attirait l'un après l'autre dans l'arrière-boutique, les y enfermait, et, la nuit venue, les y enterrait tout vivants. Il en tua de cette façon une dizaine, croyant ainsi pouvoir travailler tranquillement. Il n'avait pas eu d'autre mobile. »

Et M. Garofalo oppose au fou le criminel-né chez lequel, au contraire, « le processus psychique *est en accord avec les impressions du monde extérieur*. Si le mobile a été la vengeance, le tort ou l'injure existent réellement. Si c'est l'espoir d'un avantage, ce serait aussi un avantage réel pour toute autre personne. Si c'est le plaisir, ce plaisir n'aurait rien d'anormal. Ce n'est pas le but en soi-même, c'est le moyen criminel qu'on emploie pour y arriver qui révèle l'anomalie morale. Il est vrai que l'absence du sens moral ne suffit pas toujours pour expliquer certains crimes. Il vient s'y joindre parfois un amour-propre exagéré qui fait ressentir plus vivement un tort supposé ou même insignifiant. C'est ainsi qu'un certain T...., fâché de ce que son domestique l'avait quitté, le guetta au passage, et le tua d'un coup de fusil. La conduite de ce malheureux, qui n'aurait que légèrement vexé un autre à sa place, avait été pour lui un affront qui exigeait une vengeance sanglante [1]... »

Il me semble impossible de distinguer par le moyen qu'indique M. Garofalo le criminel et le fou et les deux exemples donnés font, à mon sens, ressortir cette impossibilité. En vérité je ne puis voir que l'un des processus psychiques soit plus que l'autre « *en accord avec la cause extérieure* »; l'individu qui étouffe des enfants pour s'en débarrasser et celui qui tue son domestique parce que ce domestique le quitte me semblent également adaptés au monde extérieur, si nous ne les jugeons que par ces traits. Pour distinguer le criminel-né, M. Garofalo nous dit que « ce n'est pas le but en soi-

1. Garofalo, *la Criminologie*, éd. française, p. 97 98.

même, c'est le moyen criminel qu'on emploie pour y arriver, qui révèle l'anomalie morale ». Mais cela peut se dire très bien à propos du premier fait, de celui que M. Garofalo nous représente comme commis par un aliéné. Il n'y a rien d'anormal à être ennuyé par le bruit d'enfants qui s'amusent, il n'y a rien de criminel à tenter de faire cesser ce bruit ou du moins ce qui peut être criminel, ce n'est pas le but, c'est le moyen.

Ce n'est pas à dire toutefois que le criminel et le fou se confondent. Mais la différence n'est pas tant dans le défaut d'accord du processus psychique et du monde extérieur que dans les rapports d'un processus psychique déterminé avec le reste de l'esprit. Si M. Garofalo ne nous prévenait pas que Grandi est « à moitié imbécile » le fait qu'il cite pourrait être celui d'un criminel presque aussi bien que celui d'un fou, s'il n'avait été dérangé que par un seul enfant. Ici et réciproquement le fait attribué au criminel-né pouvait aussi bien, considéré en lui-même, être l'œuvre d'un fou. La différence entre le fou et le criminel, c'est que le fou est « aliéné » et que le criminel, en tant que criminel, est d'accord avec lui-même. Si l'auteur d'un acte a des sentiments ordinaires en contradiction avec cet acte, si cet acte ne présente d'autre avantage pour lui que celui de satisfaire une impulsion qui agit sans rapport avec ses sentiments dominants, ce qui indique que les impressions données par les suites de l'acte ne s'associeront pas harmoniquement avec les tendances de l'individu, comme cela se produit quelquefois dans certaines formes de monomanie; si l'individu cherche à lutter contre le penchant qui l'entraîne, nous pourrons admettre qu'il y a folie, anomalie, aliénation plus ou moins complète, dissociation du moi et par suite irresponsabilité, soit du moi en général, soit d'une de ses parties. Si au contraire l'acte est en rapport avec le caractère de l'individu, s'il apparait comme la conséquence logique de ses idées, de ses désirs, comme le produit de sa personnalité entière, il y a crime. M. Garofalo paraît être de cet avis lorsqu'il dit que la peine de mort « aurait l'air d'une cruauté inutile si l'on considérait les criminels comme des êtres souffrants et, par là même, ayant droit à notre pitié, à notre sympathie même, parce que le crime n'est chez eux qu'un accident de leur infirmité, non l'effet de leur caractère ou de leur tempérament ». Voilà, à mon sens, le point qu'il fallait surtout mettre en lumière, dont il fallait faire dépendre tout le reste.

Si la responsabilité de l'aliéné est amoindrie, c'est donc en tant qu'il y a dissociation, décoordination des systèmes psychiques qui composent ou devraient composer sa personnalité, c'est dire que tout ce qui reste en lui de coordonné reste, comme tel, responsable; la

difficulté pratique est de savoir ce qui reste précisément de coordonné. On sait, en effet, qu'un délire limité peut indiquer un désordre étendu de l'esprit, ce désordre peut ne se manifester que par des phénomènes imperceptibles. Je n'ai pas à m'engager dans cette question qui n'est pas de ma compétence. La théorie d'ailleurs ne parait nullement en dépendre, elle s'applique sans difficulté quand le cas est bien connu. Il arrive, par exemple, que, à la première période de la paralysie générale, le malade change de caractère, de mœurs, il devient d'économe dissipateur, de réservé libertin, de timide entreprenant, il acquiert ainsi soit des défauts, soit des qualités[1] étrangers à sa première nature. Ici le diagnostic est possible, certains signes physiques qui ne trompent pas annoncent la nature de la maladie et permettent de prévoir sa marche, la personnalité va se dissoudre peu à peu. Le mal est général et presque toujours incurable, on ne saurait donc rendre l'ancien moi responsable des nouveaux phénomènes qui se produisent et qui sont en désaccord avec toutes les anciennes tendances, sans présenter eux-mêmes un ensemble coordonné et systématisé, la responsabilité descend du tout aux éléments. Les actes, les pensées, les désirs peuvent être mauvais, l'individu n'est pas coupable.

Inversement le fou peut être déclaré responsable de certaines parties psychiques restées en lui parfaitement coordonnées. Le Dr Parant raconte, d'après le docteur Baume, l'histoire d'un fou qui atteint d'un délire intense put cependant passer des examens. Ce fou était un officier qui, atteint de la manie du suicide, avait commis, sous l'influence de ses hallucinations, les tentatives les plus graves. Il avait plusieurs fois failli trouver la mort en s'incisant l'avant-bras avec un rasoir, en se précipitant la nuit, d'un wagon de train express, en essayant de s'étrangler avec sa cravate, en s'envoyant une balle dans la tête, etc. Il voyait partout des complots contre son honneur et contre sa vie. « Les hallucinations, ces voix mystérieuses, le traitaient de lâche, le menaçaient du plus infâme des supplices, s'il ne réussissait pas à s'en aller par le suicide. Il s'attribuait tous les propos qu'il entendait. Ce que les journaux imprimaient était à son adresse.... et cependant soustrait aux impressions qui le dominaient, cet officier passait des heures entières à faire du calcul intégral et différentiel, à résoudre des problèmes d'algèbre, à tenir au besoin une conversation spirituelle... C'est alors que je l'engageai à se faire recevoir bachelier. » L'examen réussit très bien et l'officier fut reçu avec des boules blanches. C'était là en

1. Voir des exemples intéressants dans l'ouvrage du Dr Parant : *La raison dans la folie.*

somme une sanction et ses examinateurs l'avaient — sans connaître son état — jugé responsable de la façon dont il avait soutenu l'examen. S'étaient-ils trompés ? Je ne le pense pas. Au lieu d'un examen de baccalauréat, acte qui peut avoir, du reste, une certaine valeur morale, supposez une action héroïque, perdra-t-elle sa valeur ? supposez un crime, perdra-t-il son caractère ? Certainement non, à condition bien entendu que l'action héroïque, que le crime soient produits par la personnalité même, par ce qui en reste, si elle n'a pas été trop entamée. Certaines hystériques peuvent faire des actions brillantes dont elles ne sont pas réellement responsables, c'est que chez elle l'action est une chose pour ainsi dire détachée, sans harmonie avec le caractère général, ne se reliant pas à un système d'idées et de tendances fortement unifiées, mais produite au hasard des événements et de la versatilité de l'individu. Il paraît bien que chez certains fous une personnalité encore assez solide peut subsister, ce sont ceux-là qui sont responsables et seulement en tant qu'ils présentent ce caractère. C'est dire que, chez eux, la responsabilité est au moins quelque peu affaiblie, puisque la folie consiste dans un manque de coordination des systèmes psychiques.

La responsabilité dans l'état d'hypnotisme, dans le rêve, dans l'état de dédoublement de la personnalité s'établira d'après les mêmes principes. Lorsque deux ou plusieurs personnalités différentes coexistent ou se succèdent sur un même organisme comme cela arrive dans les cas de Félida X..., de Louis V..., chez les sujets des expériences de M. Pierre Janet, il semble bien que, à un point de vue abstrait, chaque personnalité doit être déclarée responsable de ses actes ; c'est dire en somme que chaque phénomène psychique doit être rapporté au système principal dont il fait partie et interprété, jugé au moyen de ses associations harmoniques et du rapport de finalité qui l'unit à d'autres phénomènes. Mais cela est vrai seulement en tant que les deux personnalités sont différentes. Si l'acte à juger est le produit d'une tendance commune aux deux personnalités, s'il s'harmonise avec des fins identiques poursuivies tour à tour par les deux groupes dominants, il peut être rattaché aux deux et les deux peuvent en être déclarés responsables.

Dans le rêve nous avons affaire souvent à des phénomènes incoordonnés : c'est dire que la responsabilité dans le rêve est fortement affaiblie ; cependant en tant que les actes du rêve se rapportent à nos tendances dominantes, en expriment des désirs comprimés à l'état de veille, nous n'en sommes pas entièrement irresponsables [1] ; de

1. Voyez le travail de M. Fr. Bouillier sur *La responsabilité dans le rêve*.

même pour les actes commis pendant l'état de suggestion hypnotique, nous devons en répondre dans la mesure où ils sont en harmonie avec nos tendances personnelles et où nous devons les supposer produits par elle.

Je crois que dans la question de la responsabilité dans les états morbides la théorie que j'ai indiquée arrive, par des voies différentes, à des résultats qui concordent sur plusieurs points avec les opinions généralement admises. En ce qui concerne le criminel-né, l'homme que son tempérament, son caractère, ses passions portent invinciblement au crime, soit directement, parce que c'est le crime, le vol ou le meurtre, qui est l'objet de son désir, soit indirectement, parce que le crime se présente à lui comme le seul moyen de satisfaire ses passions, nous irons, au contraire, au rebours du sentiment commun. J'admets en effet, non seulement que l'irrésistibilité de la passion, que le manque des sentiments altruistes ou moraux, ne détermine pas l'irresponsabilité, mais encore que plus les passions seront fortes, irrésistibles (en ce sens qu'il n'y a rien pour leur résister), plus la personnalité tout entière sera absorbée par elles et consistera, pour mieux dire, en elles et en passions, désirs, idées secondaires harmonisés avec elles et destinés à concourir à la même fin, plus la responsabilité sera grande.

L'insensibilité morale du criminel, l'absence de remords, l'absence de pitié, ont été signalées il y a plusieurs années en France par M. Despine, qui est à certains égards un précurseur de l'école italienne. M. Lombroso, M. Garofalo ont repris depuis cette question à un autre point de vue et ont insisté aussi sur l'anomalie morale du criminel. Ce manque de sens moral ne peut en vérité influer sur la responsabilité de l'individu, il n'est pas comparable à une maladie, à un affaiblissement du moi, bien qu'il puisse d'ailleurs, en certains cas, l'accompagner. Il constitue plutôt une manière d'être du moi, un mode général d'association des phénomènes psychiques, un mode de l'esprit. Quand il s'allie à une haute intelligence et à une grande cohérence des actes, à la coordination complète des désirs, il peut s'accompagner d'une forme très élevée de la responsabilité. Un certain nombre de grands hommes paraissent offrir des exemples de ce fait. Quand je dis qu'ils sont responsables, je ne veux pas dire qu'ils soient toujours blâmables, car sans pitié, et sans instinct de la morale abstraite, ils ont pu bien agir lorsque leurs intérêts se trouvaient d'accord avec le bien. Mais en ce cas il y a plutôt en nous de l'admiration pour leur talent, leur génie, leur volonté, que d'estime pour leur personne. Louis XI, encore qu'il y ait à faire valoir des raisons en sa faveur, et bien qu'il ait été accessible

à des sentiments humains, paraît avoir fait partie de ces gens sans scrupules qui, bien doués d'ailleurs, réalisent leurs fins sans avoir grand égard à l'humanité et à la morale. Napoléon, Jules César peuvent être placés dans la même catégorie. Si ces hommes ont commis parfois de mauvaises actions, il n'y a pas à plaider pour eux l'irresponsabilité. Sans doute, étant ce qu'ils étaient, ils ne pouvaient agir autrement qu'ils n'ont agi, mais leur responsabilité reste entière dans le bien comme dans le mal, lorsque leurs actes dérivent logiquement de la nature même de leur personnalité, et ils méritent d'autant plus l'éloge ou le blâme que leur personnalité est plus cohérente et plus forte.

A un rang inférieur, avec une personnalité moins riche en éléments bien coordonnés, par suite avec une responsabilité moindre, se trouvent les criminels vulgaires. M. Despine cite le frait suivant d'après le *Droit* du 18 juillet 1860, qui l'emprunte au *Courrier des Etats-Unis* : « Un jeune ministre méthodiste, marié à une femme qu'il trompe et qui le gêne, se décide à s'en défaire par le poison. Le malheureux semble être né avec une âme perverse qui peut de prime abord concevoir les plus affreux desseins sans s'effrayer un seul instant, sans hésiter même. C'est en témoignant des sentiments d'affection à sa femme qu'il tente plusieurs fois de l'empoisonner. Le coupable avoue que, pendant ce long assassinat, il ne lui vint pas un seul remords, pas un seul sentiment de pitié pour sa femme, pas une seule crainte des conséquences de son crime : il avait la conscience aussi légère que s'il avait fait la chose la plus naturelle du monde. » M. Despine cite encore un assassin qui ayant tué son camarade pour lui voler sa montre manifesta pour son crime une indifférence complète; « l'insensibilité morale est très caractérisée chez ce malheureux. Dans le récit circonstancié de son crime, jamais il ne laissa apercevoir qu'il y ait eu un combat entre le bien et le mal dans sa conscience. Son désir pervers n'ayant pas été réprouvé et combattu par un sentiment moral, sa faculté de poursuivre des idées n'a été occupée qu'à combiner les moyens de le satisfaire; cette préméditation n'a donc pas été une délibération éclairée par les bons sentiments sur le parti à prendre entre le bien et le mal. L'insensibilité morale de ce jeune homme est bien plus patente encore par l'absence de remords après le crime, par la quiétude de son esprit, quiétude qui ne s'est jamais démentie [1]. » Lombroso note aussi comme caractère fréquent, chez le criminel, cette

1. P. Despine, *De la folie au point de vue philosophique et spécialement psychologique étudiée chez le malade et chez l'homme en santé*, p. 587 et p. 603.

insensibilité morale et cette absence de remords. « Lacenaire avouait n'avoir jamais tremblé à la vue d'un cadavre, il faisait toutefois une exception en faveur de son chat... La vue d'un mourant, disait-il, ne me touche guère. Je tue un homme comme je bois un verre de vin. En effet, l'indifférence complète en face de leur victime et en présence des instruments ensanglantés qui ont servi à perpétrer le crime, est un caractère constant chez tous les vrais criminels d'habitude, et ce caractère suffirait à les distinguer de l'homme normal [1]. » Un criminel disait : « Le vol, dit-on, est une mauvaise action; tel n'est pas mon avis. Je vole par instinct. Pourquoi l'homme paraît-il sur la terre, sinon pour jouir? Maintenant donc si je n'eusse volé, je ne pourrais point jouir, je ne pourrais pas même vivre. » De même une voleuse anglaise disait à une dame patronnesse : « Oh! madame, si vous saviez comme on vit bien! Concevoir un vol, l'exécuter est pour nous ce qu'est une partie de campagne, ou une fête, ou un bal, pour une dame de la société [1]. » « On parle souvent, dit encore Lombroso, du remords qui ronge le criminel; et l'on a même vu, il y a quelques années, les systèmes de pénalité prendre pour point de départ le repentir des coupables. Mais il suffit d'avoir étudié même superficiellement ces misérables, pour être certain que le remords leur est inconnu [1]. » Faisons autant qu'on le voudra la part de l'exagération, de l'excès de généralisation, l'insensibilité, le manque de remords sont, on en conviendra, des faits qui se rencontrent. A mon sens, loin d'atténuer la responsabilité, ils tendent à la rendre plus complète, en montrant que le crime est bien l'œuvre de la personnalité, que rien en elle ne proteste contre l'acte coupable — et cela dans les conditions les plus favorables, lorsque, une fois le crime commis, par le jeu naturel de l'association par contraste, les tendances opposées aux tendances qui l'ont produit doivent, si elles existent, se manifester aussi fortement que possible.

Inversement, le remords après le crime, et avant le crime l'hésitation, la délibération au lieu d'augmenter la responsabilité peuvent l'affaiblir. Toutefois il y a lieu de distinguer. Si l'acte est commis soudainement, d'une manière réflexe, sans que la personnalité entière y prenne part, l'absence de délibération produit une diminution de la responsabilité, nous avons ici l'activité indépendante d'un système psychique, et cette diminution de la responsabilité peut être forte, si le système mis en jeu s'harmonise peu avec l'ensemble de la personnalité et ne doit son activité qu'à des circonstances exceptionnelles, graves, imprévues. Mais si, au contraire, l'acte commis sans

1. Dr Lombroso, *L'homme criminel*, trad. franç., p. 329.

délibération est exécuté mûrement, avec réflexion sur le choix des moyens, et s'il s'harmonise bien avec la personnalité de son auteur, la responsabilité de celui-ci ne peut, à un point de vue général, qu'en être aggravée. La théorie n'offre, à notre point de vue, aucune difficulté.

Si nous résumons en formules les principales propositions qui résultent de ce qui a été dit sur la responsabilité dans les états morbides, nous voyons qu'elles se ramènent à la formule générale indiquée plus haut et d'après laquelle la responsabilité est proportionnelle à la coordination même des phénomènes. Les formes particulières de cette loi applicables aux états morbides ou anormaux peuvent s'énoncer ainsi : *Dans les états morbides ou anormaux comme la folie, les maladies nerveuses, l'état hypnotique, le rêve, dont un des caractères est une dissolution plus ou moins marquée de la personnalité, une décoordination plus ou moins grande des systèmes psychiques, la diminution de la responsabilité est proportionnelle à cette décoordination, dont il importe pour chaque cas particulier de déterminer le degré, beaucoup plus élevé parfois que les phénomènes psychiques apparents ne sembleraient l'admettre. Le fou, le rêveur, l'hypnotisé restent responsables, au moins partiellement, pour tout ce qui se rattache logiquement et téléologiquement à l'organisation psychique conservée. Pour le reste la responsabilité passe de l'ensemble psychique aux éléments.*

Pour le criminel, comme inversement pour le génie moral, la responsabilité est d'autant plus grande que les passions sont plus fortes, plus riches et mieux harmonisées entre elles. L'absence d'hésitation et de délibération, l'absence de remords ou de regret, en tant que signes de l'unité de l'esprit et d'absence de tendances opposées à la tendance dominante, augmentent, dans un sens comme dans l'autre, la responsabilité.

P. PAULHAN.

(La fin prochainement.)

REVUE GÉNÉRALE

LE SPIRITISME CONTEMPORAIN[1]

Les doctrines si curieuses qui sont enseignées depuis un demi-siècle sous le nom de *spiritisme*, nous ont toujours semblé dignes d'attirer l'attention du philosophe. Quand même il serait démontré que ces recherches à demi scientifiques et ces croyances à demi religieuses ne contiennent aucune notion vraie et utile, il serait encore nécessaire de les connaître, au moins superficiellement, pour se rendre compte de l'état de l'esprit public à notre époque. Mais il n'en est certainement pas ainsi, et les croyances spirites ne se seraient pas développées avec une telle rapidité, si elles ne s'étaient pas appuyées, au moins à leurs débuts, sur quelque observation facile à répéter et suffisamment vraie pour convaincre les incrédules. Les recherches que nous avons eu autrefois l'occasion de faire dans les différents ouvrages spirites n'avaient pas seulement une importance historique, mais à plusieurs reprises elles nous ont apporté un enseignement pratique. Elles nous ont fait connaître des procédés et des phénomènes qu'il n'était pas toujours impossible d'utiliser et de vérifier. Nous persistons à croire que ce sont les spirites qui ont les premiers attiré l'attention sur les mouvements subconscients et sur les manifestations si extraordinaires de la désagrégation mentale. Or des faits de ce genre, l'écriture automatique, par exemple, ne sont pas de pures curiosités ; ce sont des documents extrêmement importants pour comprendre l'esprit humain. Bien plus, ils nous fournissent des procédés dont nous apprécions tous les jours davantage la valeur pour étudier et même pour traiter les maladies mentales. Une reconnaissance bien naturelle nous pousse à suivre avec sympathie les travaux et les évolutions d'une secte qui a eu à ses débuts des trouvailles aussi heureuses.

1. *Compte rendu du congrès spirite et spiritualiste international* de 1889 tenu à Paris, du 9 au 16 septembre. Librairie spirite, 1890, 1 vol. in-8, 454 pp. — Eugène Nus, *A la recherche des destinées.* Marpon, 1891, 1 vol. in-12, 303 pp. — Alfredo Pioda, *Memorabilia.* Bellinzona, 1891, 1 vol. in-12, 526 pp. — Les *Revues spirites.*

Dans un travail précédent nous avons déjà résumé sommairement les principaux faits de l'histoire du spiritisme [1]; mais nous n'avons pas poussé cette étude historique jusqu'aux ouvrages absolument contemporains : nous l'avions arrêtée à peu près vers 1882 ou 1883. Cette date n'est pas choisie d'une façon tout à fait arbitraire, elle nous paraît correspondre à quelque chose de réel et faire époque en quelque façon dans l'histoire du spiritisme. Pendant ces dernières années, en effet, les partisans de cette doctrine ne se trouvent plus, du moins à mon avis, dans la même situation que jadis. Pendant longtemps les phénomènes médianimiques, les actes subconscients du médecin, furent niés, tournés en ridicule et surtout ignorés. Ce type pathologique du médium, si curieux et en réalité si bien décrit par les spirites, était absolument méconnu, aussi bien par les médecins que par les psychologues. Au lieu d'analyser les faits, de les discuter, de les rapprocher d'autres manifestations nerveuses analogues on refusait de les voir, et les spirites livrés à eux-mêmes, sans connaissances antérieures et sans moyens d'étude suffisants, s'abandonnaient naturellement aux rêveries et aux superstitions les plus naïves. Eh bien, depuis une dizaine d'années, leur situation est tout à fait différente : le progrès des études psychologiques et des études de médecine nerveuse amenait tout naturellement les esprits à se préoccuper de phénomènes que l'on pouvait maintenant étudier et comprendre. Les premiers médecins qui ont étudié scientifiquement l'hypnotisme, les membres de la *Society for psychical research* de Londres, les partisans des études de psychologie expérimentale, enfin un grand nombre d'auteurs, qui avaient assez d'autorité pour se faire écouter, sont venus déclarer publiquement la parfaite réalité des principaux phénomènes médianimiques. L'écriture automatique en particulier, ce phénomène capital, le seul en réalité dont Allan Kardec se soit sérieusement occupé, était affirmé sans aucune hésitation. Il est vrai que ces faits étaient soumis à une analyse bien plus pénétrante et à une critique bien plus sérieuse, et que leur étude n'amenait pas précisément les investigateurs aux dogmes du « Livre des esprits ». Mais la discussion des doctrines ne supprime pas cet événement historique important, la confirmation presque officielle de la réalité des faits signalés par les anciens spirites; et nous avions raison de dire que le spiritisme était entré dans une période nouvelle. Il était donc intéressant de rechercher ce que les principaux représentants de cette secte pensaient de cette évolution, comment ils l'avaient comprise, comment ils en avaient profité. Avaient-ils pris part à ce mouvement scientifique, en examinant avec plus de précision les phénomènes découverts par leurs ancêtres? Avaient-ils étudié les diverses interprétations proposées et cherchaient-ils sincèrement à en corriger les inexactitudes inévitables? Ou bien essayaient-ils de rester isolés, de ne rien voir, de ne rien entendre pour exploiter malgré tout le carac-

1. *Automatisme psychologique*, 1889, 376.

tère autrefois mystérieux de leurs séances? C'était là une recherche évidemment fort intéressante et qui devait tout naturellement compléter nos anciens travaux sur le spiritisme. Malheureusement, nous nous hâtons de le dire, il est très difficile de la faire d'une manière complète, et elle demanderait un temps et un travail bien trop considérables. Nous voulons seulement faire l'analyse de quelques volumes spirites qui ont été envoyés à la *Revue philosophique* et à cette occasion résumer d'une façon générale et sommaire l'état actuel du spiritisme.

I

La première observation qui doit nous frapper, c'est que les croyants de cette petite église sont encore fort nombreux. Je n'ose pas dire qu'ils soient plus nombreux qu'autrefois, car il faut remarquer, comme nous le verrons, qu'ils sont très divisés entre eux; et on est exposé à réunir sous le nom de spirites des individus d'opinion très différente, qui ne s'accordent aucunement même sur les points essentiels. Ils sont toujours groupés en cercles, en écoles suivant leurs affinités naturelles; ainsi on trouve dans beaucoup de villes de France des sociétés qui se réunissent pour évoquer les âmes des ancêtres. Des cercles comme ceux de Marseille, de Reims et d'autres villes sont importants et semblent avoir une certaine activité. D'ailleurs des préoccupations plus profanes comme la politique et même, nous n'hésitons pas à le reconnaitre, la charité, occupent une partie des séances qui ne sont pas toujours consacrées aux esprits. A Paris, on peut citer, je crois, huit cercles de ce genre plus ou moins sérieux, qui publient l'ordre du jour de leurs séances, ont leurs médiums attitrés et convient leurs membres à telles ou telles évocations. Certaines de ces sociétés ont des buts déterminés. « Une société s'est fondée pour le développement de la médiumnité... elle fonctionne et a pris le titre de *Société du spiritisme scientifique* [1] »; « c'est une nouvelle école spiritualiste expérimentale et philosophique d'après une méthode essentiellement progressive et scientifique... ici des médiums chefs exercent à la médiumnité sous leurs ordres [2]. » Voilà une société qui, si elle fonctionne bien, doit préparer une curieuse collection de névropathes et d'hystériques. D'autres groupes se rattachent à des sociétés étrangères; la *Société théosophique*, qui a été fondée à New-York en 1875, a des ramifications et quelques représentants en France. Elle se propose des objets très nobles : 1° former le noyau d'une fraternité universelle de l'humanité sans distinction de sexe, de rang ou de croyance; 2° étudier les religions et les philosophies, spécialement celles de l'antiquité et de l'Orient, afin de démontrer qu'une même vérité est cachée sous leurs divergences; 3° étudier

1. *Revue spirite*, 1891, 4.
2. *Id.*, 29.

les lois inexpliquées de la nature et développer les pouvoirs psychiqu de l'homme. Mais cette société très importante dans les pays de lang anglaise joue en France un rôle plus modeste. La *Revue spirite* préte (mais faut-il croire absolument une rivale?) que l'école théosophique réduite à huit membres en France [1]. Au contraire, une autre société beaucoup plus bruyante, « c'est le groupe indépendant d'*études éso riques* avec conseil suprême de l'ordre martinique et l'université lil des Hautes études [2] ». Son programme philosophique est bien simpl « sortir des méthodes purement métaphysiques des universitaires, so des méthodes purement physiques des positivistes, pour unir dans synthèse unique la science et la foi, le visible et l'occulte, le physi et le métaphysique... etc. » Les représentants de l'occultisme, les ma qui dirigent cette école, prétendent former déjà 52 groupes distincts France, mais des mages peuvent exagérer. Ces diverses écoles s loin d'être d'accord et nous aurons à parler plus loin de leurs terril conflits.

Pour exprimer ses théories et défendre sa cause contre les frè ennemis, chaque société dispose presque toujours d'un journal, parait plus ou moins fréquemment et plus ou moins régulièrem Déjà en 1876, la *Revue spirite* annonçait l'existence de 46 journ consacrés à l'étude des phénomènes médianimiques et répandus d l'univers [3]. Depuis, leur nombre a au moins doublé, car 88 journ spirites se sont fait représenter au congrès de 1889. L'Espagne seule possède une douzaine, tous représentant des groupes indépendant y en a 4 à Cuba, 4 au Mexique, 3 au Brésil, 5 dans la République Arg tine, 2 en Italie, 3 très importants en Allemagne : le *Sphinx*, dirigé pa baron Karl du Prel, qui semble avoir un caractère plus philosophiq les *Psyche Studien*, à Leipzig; les *Spiritualische Blätter*, à Ber on remarque encore 1 journal en Russie, 1 en Suède, 2 en Hollan 3 en Belgique, 7 en Angleterre, *the Light, the Lucifer, the Heral Health, the Two Words*, etc.; 5 en Amérique, *the Banner of lig the Celestial city, the Modern thought*, etc. [4]. On en compte en moment au moins 14 en France, *la Revue spirite*, la plus ancienne ces revues, fondée par Allan Kardec lui-même, *le Moniteur spirite Messager, le Devoir, la Lumière, le Spiritisme, l'Aurore, les Scien mystérieuses, l'Étoile, la Curiosité, la Religion laïque, la Religion l'avenir, la Vie posthume*, ayant pour objet l'étude des rapports s daires et naturels qui relient l'humanité terrestre à l'humanité sup terrestre. *Le Lotus*, qui s'est transformé dernièrement en une re

1. *Revue spirite*, 1891, 54.
2. *L'Initiation*, juillet 1891, 84.
3. Deux en Allemagne, 2 en Autriche, 2 en Belgique, 2 en France, 3 en Italie, Angleterre, 6 en Espagne, 1 en Turquie, 1 en Égypte, 1 en Australie, 9 aux Et Unis, 3 au Mexique, 2 au Brésil, 2 au Pérou. (*Revue spirite*, 1876, 205.)
4. Compte rendu du *Congrès spirite* international de 1889, p. 31.

d'un format plus modeste sous le nom de *Lotus bleu*, représente l'école des théosophes; l'*Initiation* dévoile l'occultisme des mages.

Les livres publiés par les spirites dans ces dernières années sont si nombreux qu'il est impossible de les avoir parcourus tous et que nous ne pouvons même en faire ici l'énumération. On trouvera les principaux d'entre eux annoncés dans le compte rendu du congrès spirite [1] et dans les catalogues de deux librairies à peu près spécialement destinées à ces publications : la Librairie spirite, rue Chabanais, 1, et la librairie G. Carré, boulevard Saint-Germain, 112. Ces ouvrages sont écrits sous toutes les formes : tantôt ce sont des récits, des romans, des dialogues, des poésies, le plus souvent malheureusement ce sont de longues et vagues élucubrations métaphysiques. L'ouvrage de M. Nus, *A la recherche des destinées*, est l'un des plus intéressants, car il contient sous une forme claire et vive un résumé de la plupart des autres doctrines; quoique l'auteur ne dissimule pas ses préférences, il sait, quand il le faut absolument, faire des réserves et sourire même quelquefois. Les spirites font paraître aussi beaucoup de traductions et de nouvelles éditions d'œuvres anciennes, par exemple l'ouvrage de sir Alfred Russell Wallace, *Les miracles et le moderne spiritualisme*, traduit en français. Une librairie allemande publie par souscription une traduction des œuvres d'Allan Kardec et elle commence par la traduction « *Du ciel et de l'enfer* ». Nous sommes surpris de ce choix; c'est le plus sot et le plus ennuyeux des ouvrages spirites, qui donnera une triste idée de l'esprit français. Il faut surtout citer l'ouvrage de M. A. Pioda; c'est la traduction en italien des ouvrages les plus importants publiés par des savants de haute valeur sur les phénomènes physiques du spiritisme. Il contient la collection complète et que l'on se procurerait difficilement ailleurs des articles et des traités de Crookes sur les mouvements provoqués à distance; il contient, en outre, les travaux de Thury, le célèbre physicien de Genève, qui reprit et confirma en partie les expériences de Gasparin sur le soulèvement des tables sans contact; les autres fragments nous semblent avoir moins d'importance, mais il faut avoir lu ces morceaux célèbres pour parler sensément de ces questions et nous devons savoir gré à M. Pioda d'avoir réuni en un volume ces classiques du spiritisme. Signalons aussi à l'attention des lecteurs la conférence de M. E. Jung : Hypnotisme et spiritisme, les faits positifs, les faits présumés, Genève, 1890, et dans le livre de M. le Dr Edmond Dupouy, *Moyen âge médical*, un chapitre curieux sur le spiritisme; Paris, 1890.

Enfin, le mouvement spirite s'est dernièrement manifesté d'une façon assez remarquable. Pendant l'Exposition de 1889, les spirites de toutes les écoles ont organisé un grand congrès qui s'est tenu du 9 au 16 septembre dans la salle du Grand Orient, et qui ne comptait pas moins de 40 000 adhérents. Sans doute, les différents membres du con-

1. *Congrès spirite*, etc., 29.

grès étaient bien loin de s'accorder même sur les croyances essentielle
et ils n'avaient suspendu leurs querelles que pour un moment; un trè
grand nombre ne méritaient sans doute aucunement le nom de spirite
Mais une réunion aussi considérable n'en est pas moins un fait impo
tant : elle montre que ces études et ces croyances sont accueillies ave
curiosité et sympathie, et qu'elles correspondent à un besoin des espri
qui se manifeste de plus en plus. Les spirites ont été très fiers, et cel
se comprend, du succès de leur congrès; dans tous les discours, q
furent nombreux, on se plaît à comparer l'ancien spiritisme partou
raillé et tourné en ridicule avec le triomphe actuel de la sainte doctrin
Les étrangers ont adressé de nombreuses félicitations aux spirites fran
çais, et ont exprimé à maintes reprises des sentiments de confraterni
qui sont un des meilleurs résultats des congrès. Qu'il nous soit perm
de rappeler le petit discours d'un délégué espagnol qui adresse
tous les Français un salut aussi éloquent qu'aimable. « Je vais tenter u
véritable tour de force, je vais tenter de m'exprimer dans votre bel
langue si peu familière pour moi; je vous prierai donc de ne pas fai
attention aux paroles que je prononcerai, mais aux idées qu'elles repr
sentent et qui toutes montrent l'expression d'un cœur qui vous aim
spirites et non spirites, amis et adversaires, ennemis eux-mêmes,
j'en ai, ce que je ne veux pas savoir [1]. » M. Huelbes Temprado a raiso
de dire, et il doit en être convaincu, que les adversaires du spiritism
ne sont pas des ennemis, mais qu'ils sont au contraire des amis associ
avec lui pour la recherche de la même vérité.

Les membres actifs du congrès se partagèrent en quatre sections :
première se consacra à l'étude des phénomènes spiritiques propreme
dits en insistant sur les phénomènes physiques; la seconde avait pou
objet, la philosophie et les questions sociales, et proclama sous un
forme un peu pompeuse les principales propositions du spiritualisme
la troisième section avait pour titre occultisme et mit en relief les prin
cipaux points de dissemblance entre l'ancien spiritisme classique et le
nouvelles écoles plus prétentieuses et plus obscures; la quatrième sec
tion formait la commission de propagande ; elle proposa des règlemen
pour organiser dans tout l'univers la nouvelle religion [2]. Une des pro
positions qui fut faite ne nous paraît pas avoir aujourd'hui de grande
chances pour être bientôt réalisée; un membre demanda sérieuseme
« la création d'une chaire de magnétisme et de spiritisme dans toutes le
Facultés de France [3] ». Enfin la formation « de la ligue des désincarn
et des incarnés pour hâter l'avènement de l'ère nouvelle a été le der
nier mot de ce congrès mondial [4] ».

Tous les travaux du congrès ont été réunis dans un ouvrage tr
bien fait : « le Compte rendu du congrès spirite et spiritualiste de 1889

1. *Congrès spirite*, 173.
2. *Congrès spirite*, 90 et sq.
3. *Congrès spirite*, 207.
4. *Revue spirite*, 1891, 5.

dont les rédacteurs principaux étaient MM. Papus, Auzanneau, Laurent de Faget et G. Leymarie. Tous les congrès, hélas! qui se sont réunis à cette époque n'ont pas eu un compte rendu rédigé avec autant de soin. On retrouvera dans ce livre, assez volumineux, tous les renseignements qui peuvent être utiles pour une étude sur le spiritisme.

II

Quand nous avons entrepris de parcourir les dernières publications des spirites, nous désirions faire une recherche qui nous intéressait tout particulièrement. Nous avions pris part personnellement aux études des physiologistes français et anglais sur les phénomènes subconscients; et nous avions présenté dans un ouvrage récent une description et une interprétation raisonnée des actes du médium. Un sentiment de curiosité que l'on comprendra et que l'on excusera nous poussait à rechercher ce que les grands prêtres du spiritisme avaient pensé de ces discussions. Nos études portaient sur quelques points très précis, nous avions examiné un groupe de phénomènes bien distinct, les actes intelligents que le médium accomplit en apparence inconsciemment. Ce n'est pas tout le spiritisme bien évidemment, mais cela en est une grosse part; tous les spirites sans doute n'ont pas eu le bonheur de voir des dragées tomber du plafond ou de voir des canapés s'envoler en l'air, mais tous ont vu des médiums écrire inconsciemment, pendant qu'ils parlent d'autre chose. C'est là le fait qui les a frappés, c'est le fait sur lequel est fondée la religion spirite; c'est au moyen de cette écriture inconsciente qu'a été rédigé le « Livre des esprits ». Une étude de ce phénomène entreprise depuis quinze ans par M. Richet, par M. Gurney, par M. Myers, par nous-même devait, il me semble, intéresser des disciples d'Allan Kardec. Les conclusions auxquelles nous avons été amenés par l'étude de ce fait étaient également bien simples. 1° Ce fait curieux présenté par le médium est analogue, bien plus, identique dans tous ses détails, aux phénomènes que l'on constate dans les maladies nerveuses, dans l'hystérie, dans le somnambulisme provoqué. 2° Tous ces phénomènes ont des lois et s'expliquent de la même manière par un trouble grave dans l'opération mentale de la perception, que nous avons décrit sous le nom de désagrégation psychologique. Des suppositions semblables avaient déjà été faites d'une manière vague, mais sauf dans ces dix dernières années n'avaient pas été appuyées par des analyses et des expériences précises.

Aussi je m'attendais, je l'avoue, à voir discuter sévèrement et minutieusement tous les articles de la *Society for psychical research* et tous les travaux que j'avais faits moi-même. Je comptais même trouver dans ces critiques des indications de recherches nouvelles, des distinctions intéressantes entre le médium et l'hystérique, des modifications heureuses à apporter à ces théories. Eh bien, il faut le dire avec tris-

tesse, cet espoir a été complètement déçu. Les hommes les plus ignorants de toutes les études relatives au médium sont précisément ceux qui exploitent le médium et aucun des spirites n'a daigné étudier sérieusement les travaux sérieux qui avaient été faits sur leur demande. Nous sommes obligés pour rechercher les discussions psychologiques des spirites de glaner çà et là quelques allusions peu précises et de répondre à des critiques à peine indiquées.

De temps en temps, en effet, les spirites font allusion aux recherches des savants, comme s'ils en avaient vaguement entendu parler. « L'expérience nous montre avec une lumière bien faible encore, nous dit un rédacteur de la *Vie posthume*, qu'une bonne part de phénomènes dits spirites pourraient bien être indépendants de tout déterminisme extra-humain [1]. » M. C. Coignet ne veut pas que l'on montre aux non-initiés tous les messages des esprits; il y en a qui ressemblent un peu trop à des rêves humains et qui pourraient prêter à rire. « Il ne faut pas porter à rire de la doctrine en faisant dire que les esprits auxquels ces communications sont attribuées ont perdu depuis leur désincarnation tout ce qu'ils savaient sur la terre, même la langue qu'ils parlaient et écrivaient avec tant de pureté [2]. » M. Nus admet aussi qu'il y a des messages absurdes : « Ceux qui croient qu'il y a là quelque chose d'analogue à l'inconscience de rêve sont probablement dans le vrai sur un point de la question [3]. » « Les faits du spiritisme, dit un membre du congrès, ne sont pas toujours renouvelables; il y a dans ces faits un élément subjectif qu'il est bien difficile de dégager du fait objectif [4]. »

Ces différents auteurs semblent avoir subi l'influence des travaux psychologiques et en sentir l'importance.

Le plus souvent il n'en est pas ainsi, les vrais croyants n'accordent rien aux recherches des profanes et ne répondent que par le mépris et même l'injure. « Cette œuvre (le congrès) n'est rien moins que l'affirmation de la même nouvelle, le défi jeté à l'obscurantisme, à l'intolérance persécutrice et irraisonnée des académies et des églises [5]. » « Venez tous vous ranger en simples soldats sous les plis du drapeau qui nous réunit pour combattre l'ennemi commun, le néantisme [6].... etc. » Il est inutile de multiplier des citations de ce genre pour faire comprendre le ton ordinaire de la discussion spirite : pour bien entendre leurs ouvrages, il faut seulement savoir que tout homme religieux se désigne sous le nom de sacristain, tout savant sous le nom d'académicien, et toute doctrine en dehors du spiritisme sous le nom bizarre de matérialisme néantiste; et ces trois expressions qu'ils considèrent comme de grandes injures sont répétées à toutes les pages.

1. *Vie posthume*, 1887, 187.
2. *Congrès spirite*, 209.
3. E. Nus, *A la recherche des destinées*, 206.
4. *Congrès spirite*, 131.
5. *Congrès spirite*, 403.
6. *Id.*, 78.

Nous avons cependant trouvé avec grande satisfaction quelques pages où la discussion psychologique est faite un peu plus sérieusement; c'est un article trop court malheureusement de la *Revue spirite* [1], un travail beaucoup plus important paru sans nom d'auteur dans la *Nouvelle Revue* [2] et quelques passages intéressants de l'ouvrage de M. Nus [3]. Peut-être d'autres discussions de ce genre ont-elles paru ailleurs; je regrette de ne pas les avoir découvertes; les trois études que je viens de signaler avec quelques autres passages de moindre importance sont les seules que j'aie lues et qui me paraissent demander une réponse.

Dans leurs critiques, les spirites font souvent des remarques historiques et réclament la priorité de certaines découvertes : « l'existence des phases hypnotiques chez les médiums, la transformation progressive des sujets hypnotiques en médiums spirites..... sont des choses que j'avais déjà décrites en 1870 », nous dit M. Bourgery dans le *Moniteur spirite* [4]. Cela est possible, quoique je ne me souvienne pas d'avoir lu dans les anciennes revues spirites des études suffisamment nettes à cet égard; mais il faut avouer que si l'auteur a su remarquer ce fait important, il ne s'est guère préoccupé de le comprendre et d'en chercher les conséquences, car il aurait été entraîné bien loin du spiritisme. D'ailleurs beaucoup d'auteurs et surtout Charpignon avaient fait des remarques de ce genre; il restait à en vérifier la généralité et à les expliquer.

Une autre remarque historique qui nous est adressée d'une manière fort peu polie n'en est pas moins importante. Il paraît que les fameuses expériences attribuées à Chevreul sur le pendule enregisteur ne seraient que la reproduction de recherches antérieures. Les expériences du général Noizet sont absolument analogues et elles ont été faites en 1808 tandis que celles de Chevreul sont de 1812. Le fait est possible, si l'on accepte sans discussion ce que déclare le général Noizet dans son mémoire sur le somnambulisme publié seulement en 1854 [5]. Nous profitons d'ailleurs de cette occasion pour exprimer le regret de n'avoir pu accorder une importance suffisante à l'œuvre très remarquable du général Noizet, qui a inspiré directement quantité de travaux présentés depuis comme originaux. Mais nous nous étions fait une loi sévère, c'est de ne pas citer des ouvrages sans les avoir entre les mains et sans en avoir contrôlé par nous-même la valeur. Il fallait éviter ainsi ces détestables résumés de l'histoire du magnétisme que les différents auteurs s'empruntent sans scrupule les uns aux autres. Nous n'avons pu nous procurer à cette époque l'ouvrage du général Noizet. Il en

1. *Revue spirite*, 1891, 296.
2. *Nouvelle Revue*, 1 et 15 mars 1861.
3. *A la recherche des destinées*, 216.
4. *Moniteur spirite*, 1891, 99.
5. *Mémoire sur le somnambulisme et le magnétisme animal*, adressé en 1820 à l'Académie royale de Berlin et publié en 1854 par le général Noizet, p. 400.

est de même pour un livre très curieux, mais rare, celui de Pétetin sur l'électricité animale, mais cette dernière injustice se trouve fort heureusement réparée grâce l'article consacré dans la *Revue* par M. A. Bertrand au célèbre magnétiseur [1].

Passons maintenant à quelques critiques indiquées d'une manière plus ou moins vague et qui semblent porter sur le fond de la théorie. Nous remarquons que les discussions sont surtout métaphysiques et ressemblent presque toutes à ce qu'on appelle vulgairement un procès de tendances. Les spirites répètent sans cesse que la théorie de la désagrégation psychologique est une théorie matérialiste [2]. « Est-ce l'âme qui se désagrège, elle n'est donc pas simple, elle n'est pas une! C'est dire qu'elle n'est pas, et en effet, il faut admettre pour comprendre cette hypothèse que le conscient qui constitue notre personnalité non pas simple et une, mais synthétique, n'est autre que notre cerveau; il peut y avoir désagrégation, une portion du cerveau soustrait à la synthèse de ses éléments groupés pour une fin commune formerait comme un cerveau à part qui aurait sa conscience, c'est le pur matérialisme [3]. » Les mots ne nous effrayent pas et le matérialisme moderne qui se confond avec l'idéalisme le plus raffiné n'a rien de méprisable. Tous les auteurs qui ont admis avec Leibniz la multiplicité des éléments de l'esprit humain sont-ils tous des matérialistes? Enfin que signifient ces rêveries métaphysiques en présence de faits incontestables? L'hystérique ou le médium ne nous présentent qu'une désagrégation relativement légère, tandis que chez le maniaque et surtout chez le dément l'esprit se trouve non pas désagrégé, mais dissous et réduit à une véritable poussière mentale. Faut-il dire que la démence n'existe pas pour éviter l'accusation de matérialisme?

D'autres critiques ont un caractère logique et reprochent à la théorie de la désagrégation d'être contradictoire et incompréhensible. « Quoi! je serai à la fois par désagrégation psychologique, c'est-à-dire au vrai sens du mot par désagrégation cérébrale, un moi conscient, et un lui également conscient, dont la conscience échapperait à la mienne et qui serait encore moi-même? Cela est inintelligible [4]. » M. X. croit-il sérieusement que j'aie considéré la même personnalité morale à la fois comme une et comme divisée. Ce qui est divisé, c'est l'ensemble des phénomènes psychologiques ou physiologiques et chacun des groupes ainsi formé prend cette unité apparente qu'on appelle une personnalité. Cela peut être inexact, mais cela n'a rien de contradictoire. D'ailleurs les spirites eux-mêmes ne parlent pas autrement, quand ils attribuent à un esprit quelconque la possession et l'usage d'une partie du corps du médium. L'ensemble des phénomènes physiologiques et psychologiques

1. A. Bertrand, *Un précurseur de l'hypnotisme.* (*Revue philosophique*, 1891, II, 192.)
2. *Revue spirite*, 1891, 299.
3. *Nouvelle Revue*, 1891, 358.
4. *Nouvelle Revue*, 1891, 359.

qui se passe dans le corps du médium se trouve ainsi divisé en deux sans qu'il y ait là rien d'inintelligible.

Les discussions psychologiques nous auraient intéressé particulièrement; elles sont malheureusement fort rares. M. X. ne fait qu'une seule remarque précise de ce genre; en citant quelques-unes de mes expériences, il remarque que la seconde personnalité a échappé à une hallucination suggérée à la première; donc, dit-il, cette seconde personnalité n'est pas suggestible, donc elle est supérieure à l'humanité et représente un esprit supérieur à notre monde[1]. L'argument, il faut l'avouer, ne nous touche pas beaucoup; la suggestibilité, comme nous l'avons montré, est un caractère très variable et son absence ne prouverait pas immédiatement que l'on a affaire à un archange. D'ailleurs, il est facile de voir quelques lignes plus loin que ces suggestions peuvent être faites à la seconde personnalité comme à la première et qu'elle est le plus souvent très docile.

L'étude du médium soulève un grand nombre de problèmes exclusivement médicaux et les spirites qui ont fréquemment, à ce qu'ils disent, l'occasion d'étudier les individus de ce genre pourraient facilement recueillir des documents de valeur sérieuse. L'écriture automatique en effet, comme tous les phénomènes psycho-physiologiques qui dépendent de conditions si multiples, ne se présente pas toujours avec une régularité mathématique; elle a des caractères extrêmement variables et peut au premier abord sembler dépourvue de lois régulières. Il nous semble nécessaire, pour l'étudier, d'appliquer ici la méthode que nous enseigne sans cesse notre éminent maître M. le professeur Charcot, et qui lui a servi à montrer l'ordre et le déterminisme dans un grand nombre de phénomènes nerveux que l'on considérait aussi autrefois comme protéiformes.

Il faut rechercher et étudier le cas simple, typique, qui présente le phénomène à son plus haut degré, environné des circonstances les plus capables de le faire comprendre et dont tous les autres cas semblent des copies affaiblies et compliquées. Ce n'est qu'après avoir bien choisi ce cas typique que l'on peut aborder les cas plus complexes. Faire un pareil choix, c'est sans doute faire une hypothèse, mais on ne raisonne pas sans hypothèse et celle-ci se justifie par son utilité et sa fécondité. Or nous avons décrit autrefois quel était le cas typique de l'écriture automatique et nous n'avons pas de raison pour changer cette description. L'écriture automatique la plus nette s'observe : 1° chez une hystérique; 2° quand elle a une anesthésie profonde tactile, et musculaire du côté droit; 3° quand elle a d'autre part des somnambulismes indiscutables caractérisés par l'oubli au réveil; 4° quand on constate dans l'écriture subconsciente le souvenir de ces états somnambuliques qui semblent oubliés pendant la veille.

Mais à côté de ce cas typique et si instructif on peut rencontrer mille

1. *Nouvelle Revue*, 1891, 358.

modifications et ce sont ces modifications qu'il faut étudier avec s[illegible] soit pour les ramener au modèle primitif, soit pour les opposer à [illegible] modèle en démontrant qu'ils sont plus importants et qu'ils peuve[illegible] mieux s'expliquer. Ainsi nous avons fréquemment constaté et long[illegible]ment décrit des cas où l'écriture automatique ne correspond pa[illegible] nettement au somnambulisme, les souvenirs n'étant pas absolume[illegible] réciproques. Cela peut s'expliquer par la diversité infinie des so[illegible]nambulismes et tous les changements qui peuvent survenir dans [illegible] groupement des sensations et des images. Il est possible, quoique [illegible] ne l'aie pas vu, que l'écriture automatique existe chez des sujets q[illegible] en apparence ne présentent pas de somnambulisme. Ces sujets s'[illegible]rêteraient à l'hémi-somnambulisme et pour une raison ou pour u[illegible] autre, les expérimentateurs n'auraient pas pu mettre complèteme[illegible] au jour les phénomènes désagrégés. Au contraire nous avons co[illegible]plètement analysé des sujets chez qui l'écriture automatique ne s'[illegible]compagne pas d'hémi-anesthésie droite: nous avons montré par q[illegible] artifice on pouvait obtenir les mêmes phénomènes chez des sujets q[illegible] avaient de l'hémi-anesthésie gauche. Enfin par des expériences p[illegible]cises nous croyons avoir démontré que dans certains cas la distracti[illegible] équivaut absolument à l'anesthésie et peut produire exactement [illegible] mêmes effets chez des sujets qui n'ont pendant le reste de leur [illegible] aucune insensibilité localisée et permanente. Nous avons été très h[illegible]reux de voir que ce point important de nos études avait reçu une c[illegible]firmation remarquable des recherches de M. William James sur qu[illegible]ques médiums américains. Leur main droite, dit l'auteur, n'est [illegible] anesthésique, mais elle le devient quand ils la mettent sur la pl[illegible]chette et quand ils écrivent inconsciemment [1]. Reste le dernier po[illegible]t, l'un des plus curieux à discuter : le médium est-il toujours hys[illegible]rique? Probablement non; nous venons encore d'observer dans [illegible] service de M. Charcot un individu qui présentait très nettement [illegible] somnambulisme et l'écriture automatique. Il avait des idées fixes, d[illegible] doutes, etc.; il était aliéné, dégénéré si l'on veut, mais il n'était pas hys[illegible]térique, à moins d'enlever à ce mot tout sens précis. C'est en prévoyant des cas de ce genre que nous avions considéré la désagrégation mentale comme une maladie plus large que l'hystérie, qui peut se manifester par les symptômes hystériques, mais qui peut aussi se manifester sous d'autres formes. Quelles sont ces formes? Quel est leur rapport avec l'hystérie? Comment l'écriture automatique se modifie-t-elle dans ces cas-là? Voilà des problèmes que l'on pourrait résoudre par l'observation de nombreux médiums: les spirites qui se plaignent que l'on ne tient pas assez compte d'eux, vont sans doute tenir à honneur de nous apporter sur ce point de nombreux renseignements.

Hélas! notre désillusion est profonde. L'un nous déclare gravement

1. William James, *Notes on automatic writring*. Proceedings of the American Society for psychical research, 1889, 549.

que le médium ne peut être malade du cerveau puisqu'il vit quatre-vingts ans [1]. Ignore-t-il par hasard qu'il y a dans les asiles des malades de quatre-vingts ans qui délirent depuis cinquante ans sans s'en douter? Un autre affirme solennellement que les médiums ne sont pas hystériques, parce que leurs communications sont toujours très pures et très élevées. M. Nus se contente de me renvoyer à M. de Rochas, qui déclare ses sujets exempts de toute maladie [2], comme s'il revenait définitivement à la méthode d'autorité et aux auteurs graves. En un mot, nous les voyons tous se révolter à la pensée que leurs sujets sont des malades et affirmer solennellement qu'ils ne sont ni somnambules ni hystériques [3]; mais pas un ne donne une preuve de ce qu'il avance, pas un ne se préoccupe de décrire tranquillement et sans parti pris l'état de son médium.

Enfin ces quelques discussions contre les thèses de la psychologie expérimentale, se terminent toutes de la même manière. Les auteurs, après avoir défendu un moment l'écriture automatique de leurs médiums, déclarent qu'après tout il ne s'agit pas de cela. Les vrais phénomènes spirites sont les soulèvements sans contact, les lévitations, les photographies des esprits, l'écriture directe. La plume n'est pas tenue par la main du médium, elle se lève et marche toute seule sur le papier. Aucun auteur ne déclare avoir vu lui-même ces phénomènes, mais il se fait sans scrupule l'écho des bavardages, et il les oppose aux études sérieuses. Mais soit, acceptons comme vraies ces légendes : quel rapport ont-elles avec la question présente? Le « Livre des esprits » a-t-il été obtenu par l'écriture directe? Est-ce que l'on voit les tables s'envoler et des bouquets apparaitre dans toutes les séances spirites qui se tiennent quotidiennement à Paris? Certainement non, c'est toujours le médium qui parle en somnambulisme ou qui écrit subconsciemment. C'est ce fait-là qu'on discute et que les spirites ne défendent pas; ou bien s'ils acceptent l'explication psychologique de ce seul phénomène en réservant même tout le reste, qu'ils le suppriment donc de leurs séances. Que l'on se borne à photographier des apparitions d'esprits, cela sera plus correct au point de vue scientifique et moins dangereux pour la santé publique.

III

Puisque les ouvrages et les Revues spirites ne contiennent que très peu de discussions intéressantes pour nous, il faut les étudier à un autre point de vue et parcourir les descriptions des phénomènes observés et les comptes rendus des séances. Cette lecture laisse, croyons nous, une impression très nette : c'est que la littérature

1. *Rev. spirite*, 189, 300.
2. Nus, *op. cit.*, 220.
3. *Rev. spirite*, 91, 369.

spirite a bien changé depuis une dizaine d'années, depuis ce moment que nous considérons comme une époque dans son histoire. Les études de la psychologie scientifique qui ne semblaient pas provoquer beaucoup de luttes ni avoir une influence directe ont eu cependant une influence indirecte tout à fait considérable.

Les Revues spirites qui ont paru vers 1870 ou 1875 sont extrêmement intéressantes pour le psychologue. Je ne crois pas exagérer en disant qu'il faudrait conseiller à un étudiant psychologue la lecture de la Revue magnétique ou spirite de cette époque. Ces Revues étaient constamment remplies par la description physique et morale des médiums, c'étaient de curieux recueils d'observations de psychologie pathologique. Et comme ces examens étaient inspirés par une sorte de sentiment religieux, qui suppléait à l'esprit scientifique, ils étaient minutieusement exacts. Aujourd'hui on peut en les lisant s'amuser à faire des diagnostics rétrospectifs et retrouver exactement tous nos types de nerveux et d'aliénés.

Des recherches de ce genre ne sont pas inutiles, elles nous montrent les mêmes faits sans doute, mais dans un autre milieu, observés sans parti pris par des gens qui n'avaient pas nos idées actuelles, et elles nous apportent une confirmation remarquable des travaux que nous pouvons faire nous-mêmes. J'avoue que j'étais souvent, moi-même, très heureux de trouver au milieu du récit d'une belle séance spirite, mêlée aux prières et aux invocations, la description d'une crise d'hystérie, d'une contracture, d'une phase délicate du somnambulisme, etc., en un mot de choses que j'avais vues et décrites moi-même. Je ne m'étais donc pas trompé, je n'avais pas donné à mes sujets une éducation artificielle, puisque, il y a vingt ans, des spirites ennemis de la théorie de la désagrégation, s'ils l'avaient connue, constataient les mêmes faits et les mêmes détails. Je me souviens surtout d'un rédacteur de la *Revue spirite*, M. Gabriel Chaicneau, dont j'aimais particulièrement les articles. Je crains bien que M. Chaicneau ne soit mécontent et humilié d'avoir obtenu l'estime d'un « néantiste » qu'il méprise tellement; mais je le prie d'excuser un sentiment sincère. Il avait pour sujets des hystériques si intéressantes et il les décrivait si bien que je prenais ses articles religieux pour des cliniques d'hôpital.

Aujourd'hui malheureusement, les ouvrages de ce genre ne contiennent plus de psychologie et encore moins de clinique. On ne trouve plus dans les journaux ces descriptions de séances où les attitudes des assistants et du médium étaient notées minutieusement; on ne lit plus de ces conversations où les questions des fidèles et les réponses du médium étaient enregistrées : « Cher esprit, m'entends-tu? — Oui, je viens vous instruire. » C'est à peine si l'on rencontre encore ces dissertations écrites sous la dictée des anges, dans lesquelles le rédacteur se dissimulait modestement et attribuait tout le mérite à une âme célèbre. Il semble vraiment que les rédacteurs de ces journaux aient subi à leur insu une influence du dehors; ils sont comme

ces religieux encore bien convaincus et bien sincères, qui n'ont plus le courage d'exposer les idoles aux railleries des profanes. Ils se disent en eux-mêmes, tout à fait inconsciemment eux aussi : « Ne parlons plus d'attaques de nerfs, de contractures, d'insensibilité, de troubles de la mémoire, de mouvements inconscients; ces détails doivent être réservés pour les croyants qui n'en sont pas troublés; mais ils donnent trop à penser aux curieux et aux incrédules. » Le plus singulier, c'est que les lecteurs mêmes de ces Revues font la même remarque que moi et qu'ils s'en plaignent amèrement. Un excellent spirite s'étonne au congrès qu'on ne raconte plus assez de séances d'incorporations d'esprits qui étaient autrefois si probantes [1]. On ne s'est pas préoccupé de ses réclamations; si l'on me le permettait, je pourrais lui répondre; je lui dirais : « Monsieur, vous avez parfaitement raison, on ne nous décrit plus des médiums qui changent subitement d'attitude et de langage, qui représentent à s'y méprendre un autre personnage si bien qu'un esprit semble s'être incarné en eux. Cela est bien fâcheux, car ces descriptions étaient fort amusantes; mais cette disparition peut s'expliquer. Un professeur de physiologie, que vous ne connaissez probablement pas, M. Ch. Richet, s'est permis de reproduire et d'interpréter ces comédies jouées par le médium; il a démontré d'une manière fort vraisemblable qu'il s'agissait là d'une variété d'hallucinations somnambuliques. Et aujourd'hui on pourrait expliquer tous les détails de vos anciennes incarnations sans faire intervenir le plus petit esprit. Sans doute, vous pouvez vous rassurer, jamais les spirites ne conviendront de cela. Mais ils se sentent gênés, inquiets, ils n'osent plus recommencer de semblables peintures, sans donner au moins un semblant de discussion. Or, cela est difficile et ils aiment mieux se taire, c'est peut-être plus prudent. » Cette prudence est d'ailleurs exprimée dans différents passages. Il faut se défier, dit un membre du congrès, « de ces phénomènes spiritiques où les répercussions mentales inconscientes ou automatiques peuvent se trouver en jeu..... elles expliquent souvent les échecs, les banalités désespérantes que vous obtenez sous le couvert d'un Voltaire ou d'un Hugo [2]. » Dans la *Vie posthume* [3] nous lisons une histoire bien instructive. Dans une famille un jeune enfant présente des phénomènes médianimiques, le père plein d'enthousiasme veut les développer; la mère, guidée par son instinct, les croit dangereux et s'y oppose. On consulte un spirite de renom et, le croirait-on, le spirite donne raison à la mère. Malgré leur indifférence affectée, les spirites ont subi l'influence des recherches psychologiques et se sont profondément modifiés.

Aussi pouvons-nous à peine signaler quelques faits psychologiques intéressants recueillis çà et là dans leurs œuvres. On raconte au

1. *Congrès spirite*, 205.
2. *Congrès spirite*, 279 cf.; *ibid.*, 2159.
3. *Vie posthume*, avril 1886.

congrès quelques exemples intéressants des « voyages somnambuliques »; ce sont des hallucinations dans lesquelles le médium se croit transporté au loin et parcourt de grands pays pendant que son corps reste inerte[1]. Il faut remarquer un récit d'hallucinations éprouvées pendant les inhalations de chloroforme, qui se rattache à la question grave des rapports entre le sommeil hypnotique et le sommeil chloroformique[2]. Mais j'ai surtout été intéressé par une étude très curieuse sur un cas d'écriture automatique. Un jeune paysan servait de médium et dirigeait la table parlante; on demande comme toujours : « Qui est là ? — Raymond Dupuy, seigneur de Montbrun. — Où habitiez-vous? — Au château de Rochechinart ». L'esprit parle encore de son épouse, Fleur de lis, des circonstances qui ont amené sa mort en MDLXXV (sic).

Aucun des assistants ne connaissait un personnage de ce nom et, détail important, mais qui semble vrai, le médium, interrogé après la séance, cherche en vain dans sa mémoire et affirme ignorer complètement ce que peut être ce seigneur de Montbrun. Toutes les recherches historiques furent infructueuses; et plus tard seulement, on finit par découvrir qu'un roman de M. Oscar de Poli avait paru en feuilleton dans un journal, un an auparavant. Dans ce roman Rochechinart, Fleur de lis, Raymond Dupuy, tout, jusqu'à la date de la mort écrite en chiffres romains sur un tombeau, était exactement tel que le médium l'avait raconté dans ses messages automatiques[3]. Un détail étonne beaucoup le rédacteur de cet article, M. A. Goupil, c'est que le médium qu'il a toutes les raisons de croire sincère, n'ait décidément aucun souvenir d'avoir lu ce roman. Je crois avoir vu et décrit des faits semblables et pouvoir fournir une explication. Un phénomène psychologique ne peut pas d'ordinaire appartenir aux deux groupes d'images qui se sont partagé l'esprit du médium. Quand une certaine sensation se trouve rattachée aux actes subconscients, il y a, à ce moment, une anesthésie particulière et correspondante pour la personnalité ordinaire. Quand l'écriture automatique manifeste avec persistance un certain souvenir, il y a une amnésie correspondante pour la conscience normale. Sans doute il y aurait eu d'autres recherches à faire sur ce cas intéressant, mais tel qu'il est rapporté, il n'en est pas moins vraiment précieux pour la psychologie expérimentale. Nous ne pouvons que regretter que de pareilles observations soient de plus en plus rares dans les Revues spirites.

Quand les spirites décrivent des expériences, ce sont maintenant des expériences d'un tout autre ordre; elles ont rapport à ce qu'on appelait autrefois les phénomènes physiques du spiritisme. Le nom n'est pas très juste, car l'écriture automatique est aussi un phénomène physique. M. Thury[4], dans son étude sur les tables tournantes de Gas-

1. *Congrès spirite*, 323.
2. *Id.*, 317.
3. *Revue spirite*, 1891, 227.
4. M. Thury, Le tavole giranti in attinenza col problema di fisica generale che

parin, propose de considérer ces faits comme des manifestations de la *force ecténéique* (ἐκτείνω, étendre), car ils présentent tous une extension de la force humaine en dehors des limites de notre corps que d'ordinaire elle ne peut pas franchir. Plus tard ces phénomènes furent désignés par Crookes sous le nom plus connu de manifestations de la *force psychique* [1], mais ces deux expressions ont le même sens. M. Thury, dans sa lettre à un ecclésiastique publiée par M. A. Pioda, nous donne une classification de ces phénomènes plus ou moins réels. Quelques points de sa classification ne nous paraissent pas heureux et doivent être rattachés selon nous à d'autres groupes de faits; nous ne signalerons donc que les classes les plus intéressantes. 1° Effets physiques, changements opérés dans la matière sans action musculaire, par influence ecténéique (de la force psychique de Crookes) : *a*, changement du poids des corps, *b*, production d'un état vibratoire de la matière, qui se manifeste par des sons entendus dans les murs, etc., *c*, production d'un agrégat de molécules d'où résultent des figures plus ou moins visibles, ou que l'on peut quelquefois photographier. 2° Action mécanique non musculaire d'un ecténéique sur lui-même ou sur une autre personne, par exemple quand le médium s'élève en l'air, la lévitation. 3° Phénomènes ecténéiques de relations entre différentes personnes, sans l'usage des sens habituels; *a*, perception de la pensée d'autrui, *b*, communication de la volonté. Les deux premiers groupes sont assez voisins l'un de l'autre, le troisième semble, au moins pour le moment, très distinct. Aussi cette classification correspond à peu près à la séparation classique entre les *phénomènes physiques* et les *phénomènes psychiques*, que l'on établit d'ordinaire quand on veut mettre un peu d'ordre dans la description des faits mystérieux allégués par les spirites.

Voilà certes un beau programme d'études, même en le réduisant à ces termes. Personne ne prétend que de pareilles recherches soient ridicules et M. Pioda dans ses « Adieux au lecteur » [2] emploie beaucoup trop de temps à les défendre. Nous savons très bien aujourd'hui que la science n'est pas finie et qu'il reste encore bien des merveilles à découvrir. La réalité, qui dépasse tout ce que notre imagination peut concevoir, renferme des choses plus étonnantes que le soulèvement d'une table sans contact ou que l'harmonica de M. Home jouant tout seul un des airs de son répertoire peu varié. Il ne faut pas demander perpétuellement la permission de faire une étude, il faut la faire. Quand la force psychique sera démontrée, on s'inclinera et on lui fera sa place dans la science; tant qu'elle n'est pas démontrée, il est inutile de la célébrer et de combattre ses détracteurs.

Eh bien, pouvons-nous signaler des progrès sérieux dans ces études?

ne scaturische, in « Memorabilia » di A. Pioda, 318, e Lettera inedita ad un ecclesiastico americano intorno ai fenomeni detti magnetici e spiritici, *ibid.*, 359.

1. *Memorabilia*, 43.

2. *Memorabilia*, 453.

Évidemment non, et il y a même sur ce point bien peu d'observations ou de recherches originales. Presque toujours on se contente de publier de nouveau, de répéter pour la millième fois quelques récits célèbres et devenus classiques. On ne peut se figurer combien de fois les expériences de Crookes et les détails de la vie de Home ont été racontés dans le congrès et dans les Revues spirites [1]. Mais ils ne voient donc pas que c'est toujours la même chose? et puisque M. Crookes, avec tout son génie, n'est pas parvenu à nous convaincre de l'exactitude de ces faits, est-ce que les spirites d'aujourd'hui se figurent y parvenir, en répétant plus mal les mêmes récits? La seule chose intéressante à dire à ce sujet c'est que M. Crookes, vingt ans après le célèbre mémoire sur « *les Phénomènes du spiritualisme* », maintient encore l'opinion qu'il avait exprimée. Or, cela nous est clairement indiqué dans une lettre de Crookes à M. Pioda, qui a réuni, comme nous l'avons dit, tous les travaux de cet auteur sur le spiritisme. Il faudrait maintenant faire autre chose, reprendre ces expériences, les vérifier, en faire de nouvelles et réunir ainsi tous ces faits en un corps de doctrine qui se rattache à l'ensemble des sciences déjà constituées.

C'est bien difficile, dira-t-on, puisque nous n'avons pas l'occasion d'observer des faits de ce genre et que nous ne rencontrons plus de sujets aussi merveilleux. Mais cependant la *Revue spirite*, de temps en temps, décrit des anecdotes tout à fait analogues à celles qui ont illustré la carrière de Home. Voici un individu qui ne peut pas toucher à une chaise sans qu'elle se casse [2], un enfant dont la seule présence éteint les bougies [3]. Voici la veuve Picard occupée à faire la lessive; son savon lui glisse entre les doigts, file par la porte et rentre par la fenêtre [4]. Un ménage bien heureux, et qui s'enrichira rapidement, voit des esprits jeter du haut du plafond des bagues et des boucles d'oreilles en or [5]. De deux choses l'une, ou les écrivains spirites prennent eux-mêmes ces récits pour des plaisanteries; alors pourquoi se permettent-ils de les raconter? Ou bien ils les croient sérieux : alors pourquoi ne soumettent ils pas le sujet à une étude attentive, pourquoi ne recommencent-ils pas les expériences de Crookes, pourquoi racontent-ils en quelques lignes et sans aucune explication des choses aussi invraisemblables?

« Où j'attends le savant, dit un orateur du congrès spirite, c'est l'examen sérieux des faits physiques, quand il sera forcé d'y venir. Je lui promets quelques surprises [6]. » Eh bien, soit; en étudiant ces faits le physicien trouvera peut-être un jour des merveilles; mais ce sera lui qui les aura trouvées et les spirites ne pourront réclamer aucun

1. *Congrès spirite*, 42, 83, 101, etc.
2. *Rev. spirite*, 1891, 135.
3. *Ibid.*, 112.
4. *Ibid.*, 59.
5. *Congrès spirite*, 214.
6. *Congrès spirite*, 331.

priorité, car ils semblent absolument incapables de toute étude un peu sérieuse. Les faits, qu'ils appellent physiques, ne sont pas mieux décrits que le phénomène de l'écriture automatique; et c'est en vain que l'on chercherait dans toute cette littérature une observation ou une expérience, je ne dis pas démonstrative, mais seulement intéressante. Les spirites ont renoncé à leurs anciennes descriptions de faits psychologiques, et ils n'ont trouvé aucune étude nouvelle qui pût les remplacer.

IV

Le lecteur, qui nous aura suivi jusqu'ici, éprouve sans doute quelque embarras : il a vu que les publications actuelles du spiritisme, journaux et livres, étaient innombrables, et d'autre part il vient de comprendre que les spirites discutent très peu et très rarement les doctrines des psychologues et qu'ils ne font presque plus de descriptions des phénomènes. Le lecteur se demande alors de quoi peuvent bien être remplis tous ces journaux et tous ces volumes. Il faut le constater avec tristesse : ce sont des querelles intestines, des luttes fratricides qui remplissent maintenant ces pages consacrées autrefois à de pieuses méditations. Et quel sujet peut ainsi armer les uns contre les autres ces doux spirites, qui ne rêvent que fraternité universelle, union des incarnés et des désincarnés? La métaphysique. Cet ancien brandon de discorde qui enflammait les écoles du moyen âge et qui semblait n'exister plus qu'à peine, presque éteint dans nos Facultés, s'est rallumé plus terrible que jamais dans les sociétés spirites. Les ouvrages spirites sont uniquement consacrés à une métaphysique d'un genre tout particulier.

Mais disons d'abord les combattants et les partis en présence. Allan Kardec, qui n'avait inventé en réalité ni l'écriture automatique ni même la croyance aux esprits, avait eu surtout pour rôle de réunir en un dogme, de codifier, en quelque façon, des superstitions vagues et répandues de tous côtés. Il avait décrit avec précision la situation des esprits dans l'autre monde, leurs fonctions et leur hiérarchie en s'inspirant surtout des croyances de l'église catholique : les esprits n'avaient pas protesté. Mais le grand prêtre alla plus loin; il voulut régler aussi la conduite des hommes, il exigea l'obéissance, la croyance aveugle et la pratique minutieuse du rituel. Déjà du vivant même d'Allan Kardec, des hérétiques, comme Pierrart ou Roustaing [1], osèrent élever la voix et réclamer plus d'indépendance; mais l'orthodoxie triompha. Après la mort d'Allan Kardec, l'esprit de liberté longtemps comprimé suscita, surtout parmi les protestants, des scissions et des schismes regrettables. « Allan Kardec, après tout, ose-t-on écrire, ne doit être considéré que comme l'interprète d'un groupe d'esprits cano-

1. *La Vie posthume*, février 1887.

nisés par l'église catholique; il nous a imposé de la religiosité, des prières, des formules[1]. » « L'enseignement de la *doctrine* spirite, déclare au congrès Mme Van Calcar, représentant des spirites hollandais, nous conduira au dogmatisme et au sectarisme[2] »; « l'enthousiasme des pays chauds vous aveugle, dit-elle à ses coreligionnaires français; la vénération pour un vaillant travailleur vous fait exagérer les mérites de la doctrine spirite... et vous fait négliger une critique sévère, utile et si nécessaire.... son livre est une mosaïque de thèses fantastiques; il prescrit même des prières à l'exemple des prêtres[3]. » Sans aller jusqu'à déclarer avec la *Vie posthume* qu'il y a maintenant parmi les spirites des dogmatistes, des criticistes, des positivistes[4], il faut reconnaître que des groupes se sont formés : il y a une droite et une gauche, sans compter les hésitants du centre, des réactionnaires et des radicaux que l'on désigne ordinairement sous les noms de Kardécistes et d'immortalistes, et ce sont de farouches ennemis.

L'influence d'Allan Kardec ne s'était répandue que difficilement dans les pays de langue anglaise et dernièrement ces peuples ont voulu eux aussi donner leur interprétation des phénomènes mystérieux. Je résume la formation de la secte théosophique d'après l'ouvrage de M. Nus[5], qui a bien décrit ce nouveau mouvement d'idées. Un petit groupe d'Anglais et d'Américains entraînés par une dame russe, Mme Blavatsky, ont entrepris il y a quelques années à la fois le relèvement de la vieille race orientale et la transfiguration des idées de l'Occident, opérée par un mariage de raison entre la métaphysique des Védas et nos sciences expérimentales. A en croire les théosophes, une confrérie occulte de bouddhistes thibétains qu'ils désignent sous le nom de mahatmas ou maîtres, possédant un savoir et un pouvoir qui dépassent l'horizon de nos connaissances et la portée de notre pouvoir actuel, inspire et surveille le mouvement. « Ce ne sont pas les brahmes actuels, nous dit Mme Blavatsky, qui ont cette science; ils sont profondément ignorants; ils entrent dans la société théosophique, avides d'appartenir à un centre où ils pourraient rencontrer de temps en temps un vrai mahatma en chair et en os arrivant de l'autre côté de la grande montagne[6]. » Il faut reconnaître que ce bonheur leur arrive rarement, car on n'a jamais vu l'un de ces maîtres, qui, si l'on en croit les théosophes de Madras, manipulent la matière astrale sur les montagnes du Thibet. L'un d'entre eux seulement, le grand Kout-Houmi, daignait adresser des lettres à Mme Blavatsky; parvenues par des voies mystérieuses, ces lettres tombaient du ciel ou du plafond de la chambre, juste aux pieds de la destinataire. La société théosophique

1. *La Vie posthume*, 1887, 182.
2. *Congrès spirite*, 305.
3. *Id.*, *ibid.*
4. *La Vie posthume*, 1887, 183.
5. Nus, *A la recherche des destinées*.
6. *Lotus*, sept. 1887, 329.

vient d'être affligée cruellement par la mort de Mme Blavatsky, mais elle continuera probablement son œuvre sous la direction du colonel Olcott, de M. A. Sinnett, et des autres lieutenants. Les théosophes méprisent fort les humbles spirites et les considèrent comme « incapables de connaître l'Isis voilée qui ne découvre les derniers mystères qu'après de longues épreuves aux élus de l'initiation [1] ».

La théosophie séduisit, par son obscurité et par le renom d'érudition qu'elle donne à ses initiés, un certain nombre de spirites français. Ceux-ci, qui n'étaient pas ennemis de la réclame, ne voulurent pas s'enrôler modestement sous la bannière de Mme Blavatsky; ils n'écrivirent que peu de temps dans le journal *le Lotus*, et ne tardèrent pas à former un groupe à part. Mais il fallait se mettre sous une égide, inventer aussi des maîtres, d'autant plus vénérés qu'ils sont plus invisibles. L'Orient était déjà pris, les occultistes se rejetèrent sur les magiciens de l'Occident. « Ils se déclarèrent membres des mystérieux cénacles du martinisme et de la Rose-Croix, disciples de la Kabbale, sous l'invocation de Paracelse, de Van Helmont, de Konrath, de Fabre d'Olivet, de Louis Lucas, d'Eliphas Lévy et d'autres plus ou moins fameux dans les annales de l'Initiation. Luttes de personnes, plus que d'idées [2]. » Les occultistes ont d'abord été des mystes [3]; aujourd'hui ils se sont élevés eux-mêmes à la dignité de mages. Nous aurions été très embarrassé pour définir ce que c'est qu'un mage, si le plus célèbre d'entre eux ne nous en avait épargné la peine. « Qu'est-ce que le magisme? déclare le Sar Peladan : c'est la suprême culture, la synthèse supposant toutes les analyses, le plus haut résultat combiné de l'hypothèse unie à l'expérience, le patriciat de l'intelligence et le couronnement de la science à l'art mêlée. En outre le magisme peut s'appeler le patrimoine des hauts esprits à travers le temps, le lieu et la race, toujours conservé...... Le minimum d'un mage est fait de trois choses : génie, caractère, indépendance [4]. » Ne nous étonnons pas, après cela, qu'il n'y ait en tout que six mages : « le Sar Peladan, l'abbé Lacuria, le marquis de Saint-Yves, de Guaïta, Papus, Barlet; le reste est fait de tous les désœuvrements, de tous les insuccès [5]. » Les mages sont pour les pauvres spirites des adversaires terribles, aussi orgueilleux que les théosophes, presque aussi incompréhensibles; ils sont plus violents et plus grossiers, ils les provoquent à des combats continuels.

La lutte de ces diverses doctrines n'est point toujours courtoise : les railleries, les insultes pleuvent de part et d'autre. Voici quelques-uns des cris que nous avons discernés dans la mêlée. « Quand on vous demande des preuves, dit Mme Van Calcar, une immortaliste, vous

1. Nus, *op. cit.*, 58.
2. Nus, *op. cit.*, 136.
3. *Lotus*, mai 1887.
4. *Déclaration du Sar Peladan dans l'enquête sur l'évolution littéraire de Huret*, 1891, 39-40.
5. Le Sar Peladan *in* Huret, *op. cit.*, 39.

nous présentez des fictions, des romans fantastiques, des rêveries poétiques [1]. » « Nous sommes le rayon blanc du spectre, s'écrient les théosophes, vous n'êtes qu'un vulgaire rayon coloré [2]. » « Se contenter de son lot, répond amèrement le spirite kardéciste, c'est le régime des bonnes gens, de la masse qui peine et qui trace tous les sillons; le congrès de 1889 l'a bien prouvé, de par le monde, des millions de penseurs se satisfont de la croyance en leur éternité, de leurs rapports avec leurs chers disparus, de la pluralité des existences, et ils croient même que le congrès se fût privé assez avantageusement des vaniteux théosophes, néobouddhistes aux prétentions exorbitantes, qui possèdent la vérité absolue.... La logomachie bouddhique nous déplaît souverainement et pour cause [3] »; « les charlatans, les batteurs de grosse caisse et les escamoteurs, pour employer un mot poli, hurle un initié, ont le tort de croire le public plus bête qu'il n'est [4]. » Un occultiste, avec un rire sarcastique, tourne en ridicule le ton confit des bons esprits et les cours de morale que fait Melchisédec avec l'aide d'Élie [5]. « Vous n'êtes que des vaniteux avec vos titres empruntés, mage, marquis, souverain, maître de la rose-croix catholique, sar, légat, évêque; vous êtes tous atteints du délire des grandeurs, riposte le *Moniteur spirite* [6]. » « Vos médiums sont de pauvres valétudinaires, coutumiers sans le savoir d'un onanisme cérébral [7]. » « Les vôtres ne reçoivent que des communications malhonnêtes et ordurières... dis-moi qui tu hantes et je te dirai qui tu es [8]. » « Galantins de l'occultisme... ténors du mystère, funambules d'une invisible cloche, polichinelles en habit noir dont la ficelle ne se voit pas [9]. » « Les occultistes sont roublards, ignorants, fats, etc. [10]. » Abrégeons ces citations, nos lecteurs ont compris ce qui remplit la moitié des Revues du spiritisme.

La seconde moitié des Revues spirites est consacrée à l'exposé sans cesse répété de quelques doctrines religieuses ou métaphysiques propres à chaque secte. En général les études de théologie pure sont rares, et les spirites, cela est assez curieux, se préoccupent très peu du problème de l'existence de Dieu, de la providence ou des questions qui s'y rattachent. Au congrès spirite on avait même supprimé totalement, par une sorte de question préalable, toute discussion religieuse et le nom même de Dieu ne devait pas être prononcé [11]. C'est par exception que certains journaux ont un caractère religieux, le *Journal spirite* d-

1. *Congrès spirite*, 306.
2. *Rev. spirite*, 91, 2.
3. *Rev. spirite*, 1891, 3.
4. *Lotus bleu*, 1891, mars. *Rev. spirite*, 1891, 184.
5. *Initiation*, juillet, 91, 87.
6. *Moniteur spirite*, mai, 91, 83.
7. *Initiation*, 90, 114.
8. *Moniteur spirite*, mai, 91, 97.
9. *Moniteur spirite*, 91, 89.
10. *Id.*, *ibid.*, 106.
11. *Congrès spirite*, 166.

l'Est a un ton doux, onctueux, tout particulier; il se considère comme le seul représentant de la religion dans un siècle d'immoralité et d'athéisme. Il vient offrir une consolation et une foi à tous ceux qui trouvent répugnantes les pratiques des cultes officiels [1]. La Revue spirite de Berlin présente aussi « le spiritisme comme le sauveur de l'humanité, seul capable de la retirer du gouffre de l'incrédulité, de l'égoïsme et du matérialisme [2] ». La théosophie emprunte aux anciens Hindous leur gigantesque panthéisme; les êtres après mille pérégrinations viendront tous se fondre en un seul, qui sera Dieu; « ce que peut être ce tout formé de toutes les individualités, dit M. Sinnett, ce que peut être ce genre d'existence entièrement différent et nouveau, traversé par ces mille myriades d'individualités fondues en un, voilà la question sur laquelle les plus grands penseurs non initiés ne peuvent jeter la moindre lueur [3] ». Malheureusement, les penseurs initiés se gardent bien de nous révéler sur ce point leurs divines méditations; cela est bien regrettable.

Les doctrines seront naturellement plus précises sur la théorie de l'immortalité de l'âme. En général les spirites sont forcés de l'admettre à peu près tous : « la survivance des âmes sera devenue, grâce à nous, une hypothèse scientifique et non une théorie métaphysique [4] ». Mais les contradictions commencent quand il s'agit de préciser la nature de cette immortalité. Les Kardécistes admettent la réincarnation des âmes dans de nouveaux corps, « cette réincarnation dans des conditions déterminées doit être considérée comme une véritable sanction morale; sans doute nous n'avons pas le souvenir de nos existences antérieures, mais il serait trop triste et fatal à notre progrès... Cependant nous avons actuellement des goûts, des dispositions innées qui ne s'expliquent que par ces existences antérieures [5]. » Suivant d'autres, la réincarnation n'est pas déterminée par la sanction morale, elle dépend du choix absolument libre des esprits [6]. Les immortalistes, au contraire, ces spirites libéraux qui se trouvent en Hollande, en Amérique, dans les pays protestants, refusent absolument la réincarnation, « cette espèce de métempsycose [7]. » Ils font valoir des arguments qui me paraissent intéressants : « Supposons que Jean soit mort et que son esprit avec son périsprit se soit réincarné dans l'individualité de Pierre, actuellement vivante. Que se produira-t-il si on évoque Jean par les procédés de la nécromancie ou du spiritisme [8]? » Autre argument plus grave encore : « Le dogme de la réincarnation est dangereux, car il inspire

1. *Journal spirite de l'Est*, 1890, 19.
2. *Spiritualistiche blätter*, janv. 1889.
3. Nus, *op. cit.*, 109.
4. *Vie posthume*, février 1887.
5. *Journal spirite de l'Est*, 1890, 20.
6. *Revue spirite*, 1891, 1.
7. *Congrès spirite*, 305.
8. *Initiation*, 1890, 107.

aux esprits dépravés le désir de se procurer à tout prix un corps nouveau et il est à craindre qu'ils n'aillent obséder les petits enfants et les femmes enceintes [1]. » Une discussion sur ce point aurait été bien remarquable, malheureusement elle est écourtée; les Kardécistes se contentent de répondre à leurs adversaires américains qu'ils refusent la réincarnation par orgueil de race, de peur de revenir au monde dans le corps d'un petit noir [2]. La question est encore pendante.

Les théosophes font un beau tableau de l'immortalité et de la réincarnation qui quelquefois est grandiose. Après la mort, nous avons en apparence l'oubli le plus complet de notre existence misérable et nous recommençons à nouveau des efforts qui ont été souvent si imparfaits et si malheureux. « L'oubli fait table rase de nos vices, de nos souvenirs insignifiants pour nous permettre d'avancer en nous allégeant du poids de nos fautes [3]. » Mais après des milliers d'existences semblables nous parvenons à ce degré de spiritualité où se déroule sous nos yeux le chapelet de toutes les existences passées. Nous parviendrons ainsi au paradis, au dévakhane. « La vie dévakhanique n'est pas seulement la récompense de tout le bien que nous avons semé dans notre vie, mais encore la réalisation de celui que nous avons rêvé pour les autres et pour nous-mêmes [4] », et peut-être parviendrons-nous après des milliers de séries d'existences et de dévakhanes à former des esprits supérieurs, des Dhian cohans, ces génies qui président à l'évolution des mondes et qui sont des atomes de l'unité divine. Et dans chaque discours les adeptes cherchent à expliquer, à rendre possible ce beau rêve hindou; ils distinguent la personnalité, cette forme passagère et transitoire que l'ego revêt à chaque incarnation nouvelle, de l'individualité qui persiste pendant la série des existences [5]. « Les séries des vies humaines sont enfilées comme le seraient des perles à un seul et unique fil, et les renaissances et les morts périodiques sont analogues à la veille et au sommeil [6]. »

Pour comprendre l'immortalité et pour soutenir leurs thèses, les spirites doivent adopter une théorie particulière sur la constitution de l'homme. Aussi n'est-il pas de sujet plus fréquemment traité et qui leur inspire plus de rêveries. L'homme d'Allan Kardec était bien simple : une âme, un corps et entre les deux un périsprit que l'on ne cherchait pas à comprendre, et qui servait à tout expliquer. Mais depuis quelque temps notre nature semble s'être bien compliquée. Allan Kardec n'était pas assez scientifique, nous dit-on; il faut raisonner mieux que lui. La science nous enseigne que le spectre renferme sept couleurs; or il est évident que l'homme ressemble beaucoup au spectre

1. *Congrès spirite*, 306.
2. Nus, *op. cit.*, 209.
3. *Id., ibid.*, 93.
4. *Id., ibid.*, 95.
5. *Rev. spirite*, 91, 175.
6. *Lotus bleu*, 91, juillet 25.

coloré et personne n'hésitera à voir en lui sept parties, le corps matériel, le corps astral, le corps spirituel, etc. [1]. Point du tout, reprend un autre, chaque homme est un microcosme qui ressemble à l'univers; or l'univers comprend trois parties, l'humanité, le monde visible, le monde invisible; chaque partie se divise naturellement en 3, $3 \times 3 = 9$, donc l'homme comprend 9 parties et point 7, c'est évident [2]. Mais non, dit un mage interrompant la discussion, l'homme ressemble à un fiacre, c'est incontestable : le cocher, c'est l'âme; la voiture, c'est le corps matériel, et le cheval, c'est la vie [3]. Toutes les semaines on peut trouver dans une Revue spirite une comparaison de ce genre aussi poétique que scientifique. Le théosophe procède par une méthode métaphysique peut-être un peu moins naïve : il commence par inventer toutes les opérations, toutes les fonctions que l'homme est susceptible d'accomplir dans le cours des innombrables existences qu'il lui attribue; puis il transforme chacune de ces fonctions en une substance, en une âme. C'est un substantialisme étonnant, tel qu'on ne le rencontre que dans les belles périodes de la scolastique. D'ailleurs il ne serait pas absurde de dire avec plusieurs auteurs que l'état d'esprit de l'Inde, qui a donné naissance à ce système, correspond assez bien à celui de notre moyen âge. Pour prendre un exemple, nous avons dit que les théosophes distinguent la personnalité forme particulière d'une de nos existences momentanées, de l'individualité qui persiste au travers de toutes les existences; naturellement ils imaginent deux âmes, l'une pour expliquer la formation de la personnalité, l'autre pour expliquer l'individualité. En général, car chaque écrivain un peu fécond crée des âmes, comme il le désire, les théosophes distinguent sept substances dans l'homme : 1° le corps matériel, Rupa; 2° le principe vital, Jiva; 3° le corps astral, Linga Sharira, c'est le double du corps matériel plus éthéré que lui, visible ordinairement et non tangible, inventé, je crois, pour expliquer les apparitions de fantômes; 4° l'âme animale, qui renferme les appétits égoïstes, Kama Rupa; 5° l'âme humaine ou la personnalité, Manas; 6° l'âme spirituelle ou l'individualité permanente, Buddhi; 7° l'âme divine étincelle de la divinité renfermée dans notre être, Atma. Je ne donne pas ces interprétations comme incontestables et n'ai pas la prétention de comprendre toujours le langage dicté aux initiés par les mahatmas. Le *Lotus bleu* donne certains extraits des œuvres de Mme Blavatsky; ce sont des traductions accompagnées d'une commentaire perpétuel au bas des pages et suivies d'un glossaire. Eh bien, malgré tout cet appareil, il m'est arrivé souvent de n'y rien comprendre. D'ailleurs voici des définitions plus authentiques et peut-être préférables : « L'ego spirituel et divin est l'âme spirituelle ou buddhi, dans son étroite union avec Manas, le principe de l'intelligence, sans lequel

1. *Revue spirite*, 91, 149.
2. *Moniteur spirite*, mai, 91, 109.
3. *Initiation*, sept. 1890, 506.

ce n'est point du tout un ego, mais simplement le véhicule atmique [1]. » « Le soi supérieur est atma, le rayon inséparable du soi unique et universel, c'est plutôt Dieu au-dessus de nous que Dieu en nous; heureux l'homme qui réussit à en saturer son ego inférieur [2]. » Des explications et des subdivisions analogues se retrouvent dans toutes les Revues vraiment occultes; elles se compliquent seulement quelquefois d'élucubrations anatomiques. L'âme vitale est-elle logée dans le grand sympathique ou dans les globules du sang, ou dans tous les deux à la fois? C'est là un grand et digne sujet de méditations.

Restent à expliquer au moyen de ces théories les phénomènes présentés par le médium et c'est sur ce point que la bataille se livre avec le plus d'acharnement. Que nous sommes loin de cet excellent médium faisant tourner une table sous la conduite d'un bon ange, ou bien écrivant sous la dictée de Melchisédec! Les occultistes ont remplacé tout cela par je ne sais quel rêve hideux, rempli d'obscurité et d'épouvante. Il parait qu'après notre mort, les principes supérieurs de notre être se dégagent, mais que les principes inférieurs restent sur la terre et dans l'air à l'état de coques ou de loques répugnantes [3]. Ces fourreaux vides sont des êtres inférieurs, méchants et dangereux; on les appelle élémentals, ou élémentaires, ou de toutes sortes de noms. « Le véhicule du potentiel, en désir d'objectivité, regorge donc, et j'y insiste, de formes parfois hideuses, que le pinceau de Goya serait impuissant à rendre dans toute leur horreur. Ces spectres, êtres obscurs et déchus, semi-conscients, d'une intelligence limitée comme les élémentaux, ou brutaux et inconscients comme les larves proprement dites, veulent à tout prix s'incarner, ce sont les lémures de tout ordre [4]. » Et quand l'innocent médium met la main sur la table, il ne résiste plus, il s'abandonne et il devient la proie de tous ces monstres. « Les médiums sont pour la plupart de pauvres valétudinaires, coutumiers sans le savoir d'un onanisme cérébral et qui marchent dans la vie escortés, obsédés, souvent dévorés par les larves; elles ne se coagulent qu'en épuisant, puisque c'est à eux qu'elles empruntent la substance plastique, dont elles ont besoin pour s'objectiver et devenir sensibles [5]. » Je partage sur ce point l'indignation des bons spirites; quand je vois une jeune fille qui présente de l'écriture automatique, j'aime mieux dire tout simplement que c'est une hystérique : c'est moins lugubre.

Cette solution trop simple n'est acceptée par aucun parti, et ils se livrent des combats furieux en se jetant à la tête les uns des autres, les élémentals, les larves, le corps astral, l'atmosphère fluidique. Dans cette mêlée confuse, on se distingue plus rien : les observations précises, les discussions sérieuses, les vérifications expérimentales, que

1. *Lotus bleu*, juillet 1891, 41.
2. *Id.*, *ibid.*, 40.
3. *Rev. spirite*, 1891, 150.
4. *Initiation*, févr. 1890, 114.
5. *Id.*, *ibid.*

nous cherchions, sont bien oubliées. Les livres et les revues ne sont plus remplis que d'injures et de métaphysique fantastique.

Le spiritisme a changé, telle est notre impression d'ensemble fort impartiale. Qu'il ait présenté dès ses débuts un caractère religieux et mystique, cela est possible, mais il était avant tout fondé sur l'observation d'un fait. C'était ce fait curieux, aussi réel qu'inexpliqué, qui provoquait la curiosité, que l'on reproduisait de cent manières, que l'on décrivait minutieusement et qui alimentait la littérature spirite. Aujourd'hui ce fait n'est plus rien, non pas qu'il n'existe plus, mais simplement parce qu'il a été admis et étudié par les esprits scientifiques. On demande maintenant aux spirites sur leur phénomène des études qu'ils ne veulent ou plutôt qu'ils ne peuvent pas faire. La meilleure volonté du monde ne suffit pas pour former subitement un clinicien et un observateur de maladies nerveuses; du moment qu'il faut dépasser l'analyse élémentaire, les spirites se sentent incompétents et ils se récusent. Le spiritisme était avant tout, dans son caractère primitif et véritable, l'étude des *tables parlantes*; puisqu'il les méprise aujourd'hui et qu'il les laisse de côté, il a renoncé à ce qui faisait sa raison d'être; Allan Kardec ne reconnaitrait plus ses fils dégénérés et déclarerait lui-même que sa doctrine perd de plus en plus le caractère qu'il lui avait donné.

Les anciens adeptes du spiritisme ont alors cherché un autre phénomène, moins connu, moins étudié, qui pût remplacer le premier; mais ils ne l'ont pas encore trouvé. Car ils ne peuvent pas répéter à volonté les actions de la force psychique de Crookes, comme ils répétaient l'écriture automatique. D'ailleurs ces phénomènes, qui paraissent encore mystérieux, sont déjà étudiés de divers côtés. La science d'aujourd'hui n'est guère étroite, ni peureuse, et elle aborde facilement les questions prétendues nouvelles. La *Société des recherches pnysiques* en Angleterre, les *Annales des sciences physiques* de M. Dariex en France[1] recueillent et analysent tous les faits de ce genre. S'il y a quelque chose de vrai dans les légendes sur la force ecténéique ou psychique, dans les expériences encore si extraordinaires de la suggestion mentale, dans les cas de lucidité qui semblent incroyables et réels à la fois, tout cela ne tardera pas à être précisé, distingué, réduit à ses justes proportions. L'ancien magnétiseur et l'ancien spirite qui travaillaient en secret, qui observaient tous les jours des faits curieux et ne parvenaient pas à les montrer n'ont plus aucune raison d'être. S'ils ont aujourd'hui entre leurs mains une somnambule extra-lucide, ou un médium qui s'élève en l'air, tous les savants les plus compétents se précipiteront pour l'étudier. L'ancien spiritisme était obligé ou bien de disparaître comme inutile, en se rattachant aux études médico-psychologiques, ou de se modifier profondément.

1. *Annales des sciences psychiques, recueil d'observations et d'expériences*, sous la direction de M. le Dr Dariex, paraissant tous les deux mois, chez F. Alcan.

C'est cette modification que nous avons essayé de faire comprendre en donnant quelques exemples des élucubrations spiritiques sur Dieu, sur l'âme, sur la vie future. M. Paulhan, dans une étude intéressante sur « le nouveau mysticisme », constate en l'exagérant un peu, à mon avis, le caractère religieux du spiritisme actuel. « Pour eux, dit-il, la partie pratique du spiritisme n'est pas la plus importante au point de vue de l'acquisition des croyances; il faut croire d'abord à la doctrine[1]. » Il n'en était pas ainsi il y a seulement quinze ans, mais aujourd'hui le mot est assez vrai : ce n'est plus qu'une question de doctrine. Mais peut-on dire, comme M. Paulhan, qu'il s'agisse là de croyances religieuses et que nous assistions à une rénovation de l'ancien mysticisme? Je n'en suis pas convaincu. Une religion commande au nom d'un maître, impose une certaine unité de croyance, interdit les discussions irrévérencieuses. Ici nous ne voyons pas de maître respecté; au lieu d'unité de croyance, la plus complète cacophonie; au lieu du respect, les disputes et les injures. Le ton religieux quand il existe chez les spirites ne leur est pas propre, il dépend d'une éducation religieuse préalable. La lecture de ces différentes œuvres me laisse une impression toute différente; je n'y vois pas un retour à la religion, mais une résurrection singulière d'une chose un peu trop oubliée, de l'ancienne métaphysique.

La disparition des religions ne supprime pas les problèmes qu'elles prétendaient résoudre et l'homme reste toujours préoccupé par les mystères de la providence et de la vie future. La philosophie, je crois qu'il faut le reconnaître, insiste beaucoup sur l'impuissance de l'esprit humain à sortir de lui même, sur le caractère insoluble de pareilles questions et en réalité semble s'en désintéresser de plus en plus. La métaphysique a diminué en France, cela est incontestable; il est facile d'indiquer les cours qu'il faut suivre, les livres qu'il faut lire pour connaître la psychologie ou la logique, on ne sait comment diriger ceux qui réclament des études de métaphysique. Or ils sont très nombreux ceux qui veulent aborder par les lumières de la raison les anciens problèmes de la religion. Ils n'ont pas entièrement tort; il y a de la vérité et au moins de la beauté presque convaincante dans nombre de grands systèmes métaphysiques anciens, que l'on pourrait exposer avec plus de confiance et d'enthousiasme. En outre, à toute époque de la civilisation et à toute phase du développement scientifique doit correspondre une métaphysique, quand même elle ne serait qu'un ensemble d'idées générales sur la nature et sur l'homme, qu'un résumé des dernières conclusions des sciences particulières. Il y a eu de nos jours assez de progrès, de bouleversements même dans les sciences physiques et dans les études morales pour que l'on puisse légitimement demander une nouvelle conception d'ensemble et une métaphysique rajeunie. Ce ne serait sans doute qu'une hypothèse et qu'un beau rêve,

1. Fr. Paulhan, *Le nouveau mysticisme* (*Rev. philosophique*, 1890, II, 494).

mais l'humanité a besoin de ces beaux rêves qui résument le passé et laissent quelquefois entrevoir l'avenir.

Ceux qui ne connaissent pas suffisamment les Descartes, les Leibniz et les Hegel, ne restent pas pour cela entièrement privés de métaphysique, ils en inventent une à leur usage. Les dissertations philosophiques qui forment la majeure partie de tous les journaux spirites ont des caractères communs bien tranchés. Elles sont longues, embrouillées, très obscures, remplies de personnifications et de métaphores. En les lisant, je ne pouvais m'empêcher de leur trouver un air de famille, une ressemblance lointaine avec des œuvres littéraires déjà entrevues quelque part. Elles ressemblent à s'y méprendre aux interminables romans que les petits journaux donnent en feuilletons. Ce sont les mêmes aventures et le même style. Ce que les drames et les romans populaires sont à la littérature, les théories spiritiques et théosophiques le sont à la philosophie. Il y a une métaphysique populaire au-dessous de la métaphysique classique et nous aurions tort de la mépriser et surtout d'ignorer son existence.

Au contraire, il nous semble curieux de constater que le goût de la philosophie, car le succès de ces publications ne prouve pas autre chose, pénètre de plus en plus dans toutes les classes de la population et même que cette curiosité des spéculations transcendantes se montre chez les personnes peu instruites plus grande et plus agissante que chez les philosophes de profession. En réalité, il faut en convenir, il n'y a pas eu en 1889 une réunion des philosophes proprement dits des différents pays, tandis que le congrès spirite, réunissant 40 000 personnes, a été en somme un congrès philosophique, où l'on a discuté, en dehors de toute confession religieuse, sur la matière, la pensée et l'explication du monde. Ce n'est là qu'un fait insignifiant, mais enfin c'est un fait significatif. Lesquels ont eu le plus grand tort : sont-ce les spirites en cherchant à s'expliquer les choses avec ce qu'ils avaient de lumières et d'instruction, ou les philosophes en restant à part, en refusant d'exposer et surtout de modifier leurs antiques conceptions? Mais il y a eu un congrès de psychologie, il y a tous les jours quantité d'études sur les faits moraux, sur les sociétés, sur l'esprit humain. Ces études nouvelles ont remplacé l'ancienne philosophie et elles ont tout à craindre d'un nouveau développement de l'enseignement métaphysique, qui serait une véritable réaction. Singulière erreur; la psychologie expérimentale n'est plus de la philosophie, pas plus que l'astronomie ou la médecine. C'est une science indépendante qui a fait ses premiers pas, tenue en lisières par la philosophie, mais qui commence à marcher seule et qui a donné des preuves suffisantes de sa vitalité. Loin de craindre quelque chose d'une restauration de la métaphysique, elle devra s'en féliciter comme d'un succès personnel, car elle aura contribué plus que toute autre étude à la modification des idées générales. C'est pourquoi nous constatons sans aucune répugnance que les études sur le somnambulisme, sur les actes inconscients, en détruisant les superstitions enfantines des vieux

spirites, ont créé un grand vide dans leurs pensées; et nous verrions avec plaisir des doctrines métaphysiques plus élevées et plus larges, et par conséquent sans danger pour les recherches scientifiques, indiquer une direction à tous ces esprits curieux et égarés, qui sentent et expriment le besoin d'une explication, d'une croyance, d'une espérance.

Les spirites me pardonneront, je l'espère, les quelques mots de cette étude qui pourraient leur déplaire; il n'est pas toujours possible de parler sérieusement de choses qui ne sont pas sérieuses. Je reconnais que presque tous, sauf quelques exceptions inévitables, sont sincères et désintéressés, et je ne cache pas la sympathie que m'ont inspirée leurs recherches intéressantes et leurs explications aventureuses. Le meilleur moyen de leur manifester cette sympathie, c'est de montrer l'utilité de leurs œuvres; ils nous ont appris autrefois un grand nombre de faits psychologiques inconnus; ils nous montrent aujourd'hui la nécessité de l'étude et de l'enseignement des doctrines morales et métaphysiques.

PIERRE JANET.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

H. Gruber. Der Positivismus vom tode August Comte's bis auf unsere Tage, 1857-1891 (Freiburg i. B., Herder'sche Verlagshandlung).

Il a été rendu compte dans la Revue [1] de la première partie du travail de M. Gruber (de la Société de Jésus), ayant pour sujet la vie et la doctrine du fondateur du positivisme. La deuxième partie de ce travail, dont j'ai à parler, traite du « Positivisme depuis la mort de Comte jusqu'à nos jours ». Elle n'a pas moins de valeur que la précédente.

On ne saurait s'étonner, ni des critiques adressées par M. G. aux divers philosophes dont il parle, ni du jugement conclusif qu'il porte sur le positivisme, qui reste pour lui une « grande mystification ». Ce qui importe dans un livre venant de cette source, c'est d'abord le ton de la critique, la fidélité de l'exposition et la richesse des documents. Je me hâte donc de reconnaître, et j'ai plaisir à déclarer, que l'ouvrage de M. G. est bien composé, bien écrit, bien informé, que l'exposition des doctrines adverses y est aussi correcte qu'il était possible de la présenter en quelques pages, et que les objections enfin, toujours brèves et nettes, n'y revêtent pas une forme blessante ou personnelle. Il y a bien, sans doute, le mot de la fin, un peu trop gros pour nous dire qu'une doctrine n'a pas tenu entièrement ses promesses. Il en est ainsi, hélas! de toutes les explications du monde et de la destinée humaine. Elles ne satisfont pas, puisqu'elles ne suffisent pas, et, dans la langue de M. G., tous les grands apôtres de l'esprit et les pasteurs d'âmes seraient aussi, je le crains, des mystificateurs sans le savoir. Gardons-nous de telles sévérités. Ce n'est pas l'erreur qui fait le crime, mais seulement la mauvaise intention.

L'ouvrage de M. G. est divisé en deux parties. Dans la première, l'auteur étudie le positivisme tel qu'il a été compris par les écoles qui se réclament expressément de Comte, soit l'école dissidente fondée par Littré, l'école orthodoxe française qui s'est groupée autour de M. Laffitte, et les groupes étrangers également orthodoxes qui ont eu ou reconnaissent pour chefs, en Angleterre Congreve et Harrison, en

1. Mai 1891 (Henri Muller).

Suède Nystrom, au Brésil Benjamin Constant, Lemos, Lagarrigue. Dans la deuxième partie, sont passées en revue les écoles diverses qui suivent le mouvement donné par Comte, mais qui ne conservent point la doctrine du maître ou l'ont modifiée d'une manière notable : en Angleterre, Stuart Mill, Spencer; en France, Taine, Ribot; en Allemagne, Dühring, Wundt; en Italie, Ardigo, Angiulli, etc. Viennent enfin quelques pages sur le libre positivisme dans la science du droit, dans les sciences sociale et religieuse, et dans l'éducation.

Reviser l'un après l'autre les jugements émis par l'auteur sur les nombreux écrivains qu'il cite, ce serait refaire inutilement son livre. Quelques mots suffiront, concernant l'œuvre et la personne de Littré.

M. G. rappelle, dans son introduction, une remarque fort juste. Le positivisme réside moins dans l'acceptation d'une doctrine spéciale que dans l'adoption de la « méthode positive », autant qu'elle demeure expérimentale, scientifique. Si la *pratique* de la méthode est la chose essentielle, le grand ancêtre du positivisme dans les temps modernes, ce n'est point Bacon, c'est Galilée. Mais il est difficile, il est impossible même en l'état de nos connaissances, qu'un homme dont les recherches comprennent tous les domaines du savoir, et qui aspire à une vaste synthèse, n'y apporte rien, à aucun moment, de l'esprit aprioriste, et ne préjuge en aucune façon ce qu'il ignore. Les orthodoxes nient que Comte soit tombé dans cette faute : Littré en jugea différemment, et il ne voulut retenir qu'une moitié de l'œuvre de son maître. A mon sens, le vice du système de Comte est de s'offrir pour universel et définitif, et d'être à cet égard une généralisation hâtive, impliquant un certain nombre de lois empiriques et d'hypothèses qui n'y sont plus présentées strictement pour ce qu'elles valent. Ce vice, d'ailleurs, ne dénonçait point un défaut de liaison entre les parties de la doctrine, un défaut d'unité dans la pensée du maître : si intellectualiste qu'il fût, il avait compris qu'une philosophie qui prétendait à être définitive ne devait pas seulement satisfaire les intelligences, mais qu'elle devait aussi enchaîner les âmes et remplacer ce qu'elle venait détruire. La conséquence de cet effort dans le sens religieux fut de suppléer à la certitude par le sentiment, d'exiger de la méthode scientifique plus qu'elle ne pouvait donner encore, et, sur ce point, il était permis à Littré de faire des réserves. Mais à son tour, peut-être, il eut le tort de penser que l'œuvre de Comte, une fois coupée en deux, se suffirait davantage à elle-même, et il réduisit la doctrine à un régime trop sobre pour que tous les disciples l'acceptassent. De là, une fois surtout que la personne de Mme Comte fut engagée dans l'affaire, les accusations que l'on sait, trop souvent grossières et haineuses, contre un homme d'un caractère si élevé et d'une droiture si ferme.

Lorsque les disciples sont des esprits médiocres et façonnés pour l'imitation, ils suivent leur chef de file à l'aveugle, en le rétrécissant toujours. Pour peu qu'ils aient quelque originalité et soient capables

penser pour leur propre compte, ils le modifieront en le continuant acun selon sa nature, et c'est là ce qu'ont fait les dissidents, les sitivistes libres. Quel disciple se flatterait donc jamais d'être entré solument dans le cerveau de son maitre, et quel maitre ne s'est mais mis, peu ou beaucoup, en contradiction avec soi-même ?

Littré, ce grand laborieux, M. G. le remarque avec justesse, a été abord, avant tout, un philologue. Il avait des habitudes d'esprit inutieuses, des tâtonnements et des scrupules, qui lui interdisaient s sauts hasardeux, les témérités qui font la force des promoteurs ssi bien que leur faiblesse. En revanche, il eut les qualités de ses éfauts, un jugement sûr, une langue claire, une critique prudente, ce fut sans doute un respect excessif de la théorie de Comte qui empêcha de la rajeunir sur quelques points. On pourra juger versement de la valeur des idées qui lui appartienent, sur la morale, histoire, la classification des sciences, etc. Il lui restera toujours onneur d'avoir donné par sa vie le bel exemple d'un homme en qui science et la conscience n'étaient pas en désaccord, et d'avoir mon- é par sa sérénité d'âme et sa tolérance les mérites de sa foi philo- phique.

Les disciples qui se disent orthodoxes se font peut-être une singu- ère illusion. Ils ne réfléchissent pas, du moins, qu'un Auguste omte venu cinquante ans plus tard n'aurait pas été celui qu'ils se rnent le plus souvent à paraphraser. Comme toute orthodoxie a ses tolérances, il leur arrive de se combattre les uns les autres avec rimonie, et le directeur actuel du positivisme français est traité de phiste par plusieurs qui n'acceptent point sa grande prêtrise. Quant x ouvrages personnels de ce dernier, ils lui ont valu ici, on se le ppelle, le jugement sévère d'un critique éclairé et impartial [1].

Les germes féconds de la doctrine, les positivistes dissidents ou res n'ont pas été les moins actifs à les recueillir et à les répandre. sont eux, peut-être, que M. G. a le moins envie de ménager, et mme ils forment une légion, il est juste de dire que nul penseur nçais, depuis Descartes, n'avait agi sur les esprits d'une manière ssi profonde que l'a fait Comte. Une conclusion très nette se dégage, définitive, du travail de M. G. : c'est qu'il n'y a plus, dès aujour- ui, réellement en présence que deux écoles de philosophie, l'une igieuse et l'autre scientifique, le thomisme et le positivisme entendu plus large sens. Le reste n'est que nuances, sentiment, foi person- lle. La guerre véritable se poursuit entre deux méthodes, la seule erre où les partis sérieux s'engagent entièrement [2].

LUCIEN ARRÉAT.

1. *Revue philosophique*, février 1890 (Fr. Paulhan).
2. Tel est aussi, à peu près, l'avis formulé par M. Picavet dans son savant ticle de mars dernier sur le mouvement néo-thomiste en Europe et en Amé- que. On ne s'étonnera point que je donne ici tant d'extension au positivisme, isque M. Gruber y fait entrer Bain et Romanes, Cl. Bernard et M. Fouillée, etc.

Hans Schmidkunz. Psychologie der Suggestion, etc. Stuttgart, Encke, 1892, 425 p. in-8.

L'ouvrage de M. H. S. (de Norvège) offre un exposé complet, je ne dirai pas des faits, mais des notions principales acquises dans le groupe de recherches expérimentales que l'auteur désigne sous le titre de *suggestion*, et surtout, peut-être, des problèmes dont la suggestion serait appelée à donner la clef. Selon lui, en effet, la suggestion est le phénomène central de tout le groupe des sciences dites hypnotiques, et un phénomène tellement considérable, si gros de solutions inattendues, que Liébeault, à qui l'on en doit vraiment la découverte, n'aurait pas fait au monde, déclare M. H. S., un don moins précieux qu'un Newton ou un Leibniz.

L'ouvrage est divisé en quatre parties. Dans la première, M. H. S. décrit la suggestion elle-même, suggestion par les objets, par les personnes, auto-suggestion et états suggestifs; dans la deuxième, il décrit l'hypnose en soi et dans ses rapports avec les procédés de la suggestion et les états du sujet; dans la troisième, il essaye d'expliquer la suggestion, et il montre enfin, dans la quatrième, les applications très diverses qui en peuvent être faites, les ressources qu'on en peut tirer dans la théorie et dans la pratique. Les pages de psychologie médicale sont dues au Dr F. C. Gerster, de Munich, ou du moins elles ont été revisées par lui.

L'annonce d'une *explication* pourrait sembler ambitieuse. Aussi convient-il de dire comment l'entend M. H. S. Il ne se flatte que de décrire les faits avec exactitude. Ce que nous offrent tous les phénomènes de la suggestion, c'est « la réalisation d'une image psychique ». Etudier les causes qui concourent à produire la suggestion ou collaborent avec elle, c'est se mettre en état d'expliquer le phénomène entier. On lira, je pense, avec intérêt, les pages consacrées par l'auteur à cette étude déjà assez avancée. Notons-le tout de suite, il ne répugne pas à accepter la suggestion mentale, et à justifier l'action à distance par l'hypothèse d'un fluide ambiant, d'une sorte d'atmosphère dynamique émanant de l'individu. L'action à distance, selon lui, n'a rien d'impossible; elle dénonce seulement l'insuffisance de notre conception matérialiste du monde.

Eu égard à la psychologie, M. H. S. espère beaucoup des expériences d'hypnotisme. Elles feront passer, nous dit-il, la psychologie de la dispersion analytique à l'unité synthétique. Les états qui mènent de la santé à la maladie sont continus. Si l'on admet la théorie du « suggestionisme », — dont les hypnoses, les suggestions hypnotiques représenteraient des états spéciaux, — la suggestion les pourra relier les uns aux autres, comme l'électricité ou la gravitation relient un grand nombre de phénomènes physiques.

Dans la question de l'âme, notre auteur s'engage à fond. L'hypnotisme lui parait avoir pour résultat de tirer l'âme de son état de servante pour l'élever à l'indépendance spirituelle. Elle n'y parviendrait

toutefois qu'après s'être délivrée des liens terrestres. L'âme terrestre serait à l'âme spirituelle ce que notre sommeil est à notre veille. On peut, déclare hardiment M. H. S., espérer des actions suggestives qui persistent après la vie, comme nous en voyons qui persistent après le réveil. Nous trouverions ici un solide appui aux intuitions religieuses d'une vie continuée dans l'au-delà, et en particulier du Karma bouddhique.

La thèse de M. H. S. n'est pas moins hardie en ce qui concerne l'art, l'évolution, etc. La création artistique répète en quelque manière les phénomènes de la suggestion. La fantaisie créatrice du monde, de Froschammer, devient une réalité. Nous n'avons partout dans la nature que « des formes potentielles qui se réalisent ». Les nouvelles espèces biologiques sont, à leur tour, des formes réalisées par suggestion. On ne conçoit pas le développement de la vie sans la représentation anticipée de ce développement. L'action d'une image psychique apparait donc comme le fait essentiel du transformisme. La biologie doit s'affranchir enfin du matérialisme où elle s'emprisonne : ce sera la grande bataille de demain.

A peine est-il besoin d'ajouter que M. H. S. fonde les meilleures espérances sur l'hypnose et la suggestion, employées comme moyen thérapeutique, éducatif et « civilisateur ». Je m'abstiendrai de les écarter sans motifs, aussi bien que de les recevoir aveuglément. Il est certain que l'auteur possède à merveille son sujet, qu'il est homme instruit et réfléchi, et ne parle pas à la légère. Mais il n'a pas résisté au désir de tirer des faits tout ce qu'ils lui ont semblé contenir; il y a cherché une thèse explicative, beaucoup trop générale encore, à mon avis, et certainement prématurée. Il n'est pas douteux que l'hypnose reproduit des états observables chez des sujets sains ou pathologiques, et que la suggestion hypnotique reste comparable à ce que nous appelons la persuasion, l'entrainement, etc. La comparaison des états de proche en proche n'exclut pourtant pas les différences réelles dans les manifestations, les circonstances, et les sujets étudiés. Il est dangereux, dans tous les cas, de vouloir rattacher trop vite à une série de faits observés d'autres séries de faits qui n'en dépendent pas avec évidence et ne s'y intercalent point nécessairement.

L. A.

TRAVAUX DU LABORATOIRE DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE [1]

(HAUTES ÉTUDES)

SUR DEUX CAS D'AUDITION COLORÉE

L'étude de l'audition colorée a déjà été l'occasion d'un grand nombre d'articles et même d'ouvrages entiers; nous ne pouvons pas, dans cette simple note, indiquer, même rapidement, l'historique de la question; nous nous contentons de renvoyer le lecteur curieux au livre récent de M. Suarez de Mendoza [2], qui contient un résumé à peu près complet de tout ce qui a été écrit depuis quatre-vingts ans sur cet intéressant problème de psychologie physiologique.

Nous allons résumer brièvement les expériences que nous avons faites au laboratoire sur deux « auditifs colorés » qui ont bien voulu se prêter à nos recherches. M. X... est venu au laboratoire une première fois en 1890; son cas a été étudié pendant cinq séances en 1891, et quatre séances en 1892; on a pu répéter sur lui, à des intervalles de six et de neuf mois, les mêmes épreuves, afin d'en vérifier les résultats. Mlle R... étudiée d'abord par l'un de nous (M. Binet) en 1888, est venue au laboratoire en 1891; son cas a été étudié pendant six séances; en 1892 (en ce moment même), elle revient au laboratoire, et nous vérifions nos premiers résultats.

I

M. X... est un homme de quarante ans, de tempérament nerveux, qui occupe une position distinguée dans l'enseignement supérieur des sciences. M. X... a remarqué, aussi loin que remontent ses souvenirs, que certains mots éveillent en lui des idées de couleur. Il a constaté ce phénomène subjectif bien avant d'avoir lu quoi que ce

1. Publiés sous la direction de MM. Beaunis, directeur, et Binet, directeur adjoint.
2. *L'audition colorée*, Paris, 1890. Voir *Revue philosophique*, 1891 (1er sem.).

soit sur l'audition colorée; mais, après avoir pris connaissance des observations qui ont été publiées à ce sujet, il n'a pas eu de peine à reconnaître qu'il présente un phénomène de même nature. Ajoutons que M. X... est un observateur scrupuleux dans le témoignage duquel on peut avoir toute confiance. Ce qui provoque chez lui l'impression de couleur, c'est seulement *le mot*; l'effet peut se produire soit pendant l'audition du mot, quand il est prononcé par une autre personne, soit pendant la lecture, soit encore quand le sujet pense spontanément à un mot. De plus, il est à noter que ce n'est pas le mot tout entier, mais certaines lettres, qui sont le point de départ de l'impression subjective. Ce sont les voyelles a *e i o u*. Les consonnes ne lui semblent produire aucun effet appréciable. Il en est ainsi, du reste, dans un grand nombre d'observations publiées.

L'impression ressentie est pour l'*a*, de couleur rouge, d'un rouge indéfinissable: c'est la couleur la plus vive et la plus nette. L'*e* est gris; l'*i* est noir; l'*o* est blanc; l'*u* est vert; *au* est blanc comme *o*, ce qui prouve l'importance d'une même consonance.

Rien n'est plus différent que les listes de couleurs que les auteurs ont données; on pourrait presque dire qu'il n'y en a pas deux de semblables; et le cas de M. X... ne fait qu'ajouter une liste de plus à celles qu'on connaît déjà. Nous croyons cependant devoir faire remarquer qu'une règle, malheureusement très vague, se trouve vérifiée le plus souvent; cette règle peut se formuler ainsi : « l'une des deux voyelles *i* et a est rouge ou noire, ou blanche [1]. » Chez M. X..., l'a est rouge et l'*i* est noir. Une autre remarque à faire, remarque que nous donnons à titre de suggestion et qui demande à être vérifiée, c'est que parmi les couleurs il en est une souvent qui paraît plus vive que les autres, et que cette couleur plus vive est souvent la rouge. Enfin, notons la couleur blanche de la diphtongue *au*, qui est formée par la réunion de l'a qui est rouge, et de l'*u* qui est vert; comme M. X... est parfaitement au courant du mélange des couleurs, et sait que de la lumière rouge ajoutée à de la lumière verte donne de la lumière blanche, on peut soupçonner que c'est par une sorte de raisonnement inconscient qu'il attribue la couleur blanche à la diphtongue *au*, et par extension à la voyelle *o*.

Essayons maintenant de bien déterminer, au moyen du témoignage de M. X..., la nature du phénomène; nous nous sommes servi des mots : « l'a *est rouge*, l'*i* est noir », etc. Ces phrases ne sont pas claires, elles ont besoin d'être expliquées. Évidemment, il ne s'agit point de couleurs réelles; M. X... ne voit pas pendant une lecture les lettres en couleur; il n'a pas non plus de sensations objectives à propos des lettres; tout se résume en un phénomène d'idéation, assez compliqué il est vrai; quand M. X... dit que l'a est rouge, il veut simplement

1. Sur 80 observations publiées par les auteurs, il n'y en a guère que quatre qui fassent exception à cette règle.

dire que cette voyelle et les mots qui la contiennent lui rappellent la couleur rouge, lui en *donnent l'idée*. Un autre sujet, dont l'observation a été publiée, disait semblablement : « Quand je vois telle lettre, les choses se passent comme si on prononçait devant moi le mot « rouge ». Telle est bien l'impression subjective éprouvée par M. X...; il trouve qu'il y a un accord, une harmonie, quelque chose comme un rapport logique, entre la voyelle a et la couleur rouge. Pour bien exprimer sa pensée, M. X... se sert d'exemples qui sont à noter. « Ainsi, dit-il, si dans un texte j'avais à souligner un mot contenant un a, comme bataille, micrographe, bactérie, etc., je le soulignerais volontiers au crayon rouge, et je trouverais que c'est la couleur qu'il convient d'employer. Si j'avais à souligner un mot ne contenant pas cette voyelle, je ferais usage d'une autre couleur. Autre exemple. Je suis marin, pendant mes loisirs d'été, et j'ai un bateau; je trouve très naturelle et très logique la convention de mettre un feu rouge à bâbord, parce qu'il y a un a dans le mot bâbord; comme cette lettre ne se retrouve pas dans le mot tribord, je trouve aussi très naturel d'y mettre un feu vert. Au contraire, le mot feu me parait mal fait, car le feu est rouge et il n'y a pas d'a dans ce mot. Enfin, dernier exemple, si je fais une figure schématique de la circulation, je serai disposé à représenter les artères en rouge, beaucoup plus à cause de la voyelle a contenue dans le mot artère qu'à cause de la couleur du sang qui circule dans ces vaisseaux. » Nous traçons devant M. X... un grand A au crayon bleu; il trouve que cette association de couleur avec la lettre A est choquante, mais il n'éprouve pas pour cela d'impression pénible. En tout cas, la vue d'un A figuré au crayon bleu ne l'empêche pas d'associer à cette lettre une coloration rouge.

M. X... qui analyse très bien son cas, nous assure, sur notre demande, que lorsqu'il pense à la lettre *a* il ne se la représente pas en rouge; il ne la voit pas davantage sur un fond rouge; il dit qu'il y a seulement une association entre la représentation, la vision ou l'audition de cette lettre et l'idée du rouge; il en est de même, mais moins nettement, pour les autres voyelles.

En somme ce qui concerne les couleurs et les nuances produites par l'audition est fort simple et peu intéressant; M. X... ne possède pas, comme le sujet que nous allons étudier bientôt, une longue série de couleurs complexes. Mais la qualité des couleurs suggérées par les sons a peu d'importance, à notre avis, et ce n'est pas avec des tableaux de couleur qu'on parviendra à expliquer l'audition colorée. Ce qui nous paraît être beaucoup plus significatif, c'est d'abord ce fait que l'impression de couleur, l'idée de couleur ne se produit chez M. X... qu'à la suite d'une excitation toute spéciale, comme l'excitation visuelle ou auditive de la lettre *a*. Nous ignorons si la vision de la lettre *a* agit directement, ou bien si son action est indirecte, et se fait par le rappel de l'image auditive. M. X..., après

s'être scrupuleusement examiné, incline plutôt vers cette seconde opinion. Mais ce qui est certain, c'est que l'idée de la couleur rouge est le résultat de cette excitation particulière, et de nulle autre. Un bruit, un son musical quelconque ne produisent nullement cet effet; c'est le son articulé ou la vision de la lettre *a* qui seuls ont la propriété de produire la vision interne du rouge. Ce premier fait, qui se trouve bien établi dans l'observation de M. X..., se retrouve du reste dans d'autres observations [1]. Un second fait, dont nous saisirons bientôt l'importance, consiste dans le commencement d'obsession qu'exerce sur M. X... la couleur rouge; il a une tendance à souligner en rouge les mots contenant la lettre *a*, et lorsque de tels mots sont soulignés en vert, en bleu, il est choqué; son esprit n'est pas satisfait. M. X... n'a ni gustation colorée, ni aucun autre phénomène du même genre. Il ne connait dans sa famille, qui est nombreuse, aucun autre cas d'audition colorée.

Nous avons soumis M. X... à une série d'interrogations et d'expériences qui nous ont conduit aux résultats suivants.

1° D'après son témoignage, M. X... appartient au type visuel; la mémoire visuelle est très développée chez lui, au détriment surtout de la mémoire auditive. Les preuves du développement de sa mémoire visuelle sont multiples. Quand il se rappelle une citation empruntée à un livre, il revoit l'endroit de la page où elle se trouve. Ceci est un exemple de mémoire visuelle topographique. Quand il relit des notes de cours, il peut dire si à tel moment le professeur était tourné vers le tableau pour y dessiner une figure ou bien s'il regardait l'auditoire. Il a poussé très loin l'étude des mathématiques; au lycée, il excellait en géométrie descriptive parce qu'il avait sur ses camarades l'avantage de se représenter avec la plus grande netteté les figures dans l'espace. En revanche, il n'a jamais pu se rappeler facilement des formules; et même, fait extrêmement curieux, il a toujours été à peu près incapable d'apprendre et de réciter par cœur, ce qui parait s'expliquer par cette considération que dans les exercices de mémoire verbale on emploie habituellement la mémoire auditive.

Il faut ajouter que la mémoire visuelle comprend principalement deux choses, des couleurs et des formes. M. X... croit qu'il se rappelle mieux les couleurs que les formes; quand il peint ou qu'il fait de l'aquarelle, il arrive, dit-il, assez facilement au ton juste; le dessin lui donne plus de peine.

M. X... parait avoir une mémoire musicale assez développée; sans avoir jamais appris le piano, il peut jouer, et dans tous les tons, les airs qu'il a entendus.

2° Nous soumettons M. X... à l'*expérience des chiffres*. Cette expérience consiste à faire répéter à une personne une série de chiffres

1. Voir par exemple : *Un cas héréditaire d'audition colorée*, par Lauret et Duchaussoy, *Rev. phil.*, février 1887.

qu'on vient de prononcer devant elle, sur un ton uniforme. On commence par en dire quatre; si le sujet les répète exactement, on en dit cinq, puis six, puis sept, et ainsi de suite, jusqu'à ce que le nombre de chiffres dépasse la capacité de la mémoire du sujet; il faut avoir soin de ne pas cadencer les chiffres en les prononçant, et de mettre entre les diverses épreuves un intervalle suffisant pour que le sujet se repose. Dans les recherches qu'on poursuit en ce moment au laboratoire pour déterminer les types psychologiques, l'expérience des chiffres est constamment employée.

Nous reviendrons ultérieurement sur cette expérience pour en faire l'analyse; nous nous bornons ici à quelques mots. Le but principal de cette expérience est de mesurer — d'une manière approximative — l'étendue de la mémoire immédiate des chiffres. Le nombre des chiffres qui peuvent être répétés varie, suivant les individus, de 4 à 12; M. X... ne peut en répéter exactement que 6; ce nombre, relativement faible, est d'autant plus singulier que M. X... a une excellente mémoire.

L'épreuve des chiffres a une autre utilité : elle permet de s'assurer si la personne qui s'y soumet appartient à un type exclusivement et fortement visuel; voici comment. Lorsqu'on cherche à répéter exactement les chiffres qu'on vient d'entendre, on conserve un moment « dans l'oreille », c'est-à-dire dans la mémoire auditive, le son du chiffre; et des divers moyens qu'on peut employer pour la répétition, le plus simple parait être de se servir de cette image auditive persistante. Il est vrai que l'image auditive est associée à une foule d'autres images du chiffre, tactiles, visuelles, motrices d'articulation et motrices graphiques, etc., et qu'à l'occasion ces diverses images peuvent se réveiller et servir de base à l'acte de répétition. Mais nous admettons volontiers que chez une personne appartenant au type indifférent, la forme même de l'expérience aura pour effet d'évoquer principalement les images auditives, peut-être aussi les images motrices d'articulation, et que si une personne, dans ces conditions, fait appel à sa mémoire visuelle et voit les chiffres écrits, c'est parce qu'elle appartient au type visuel franc.

Nous avons soumis à cette interrogation un grand nombre de personnes prises au hasard; l'interrogation est toujours faite après l'expérience; la majorité des individus (environ sept sur dix) répond : « Je n'ai point vu les chiffres, je les ai entendus, je les ai eus dans l'oreille. » M. X... fait une réponse toute différente : il a nettement vu les chiffres; il les a vus l'un après l'autre, à mesure qu'on les prononçait; et la difficulté qu'il éprouve à garder, dans sa mémoire, l'image visuelle distincte de chacun des chiffres, est le motif pour lequel il en retient un si petit nombre.

Cette expérience confirme donc les résultats de nos interrogations et prouve que M. X... est un visuel; nous devons nous hâter d'ajouter que plusieurs personnes, entièrement exemptes d'audition colorée

ont donné les mêmes résultats que M. X..., quand on les a soumises à la même épreuve; on peut être visuel sans avoir de l'audition colorée.

3° Différentes expériences ont été faites sur M. X... pour apprécier directement sa mémoire visuelle; nous ne pouvons entrer dans le détail de ces expériences, qui sans doute seront relatées dans un autre travail, consacré spécialement à l'étude de la mémoire visuelle. Nous nous bornerons pour le moment aux indications suivantes : Pour recopier de mémoire un modèle composé de dix carrés de couleurs différentes, M. X... est obligé de regarder avec attention ce modèle pendant seize secondes. Pour recopier de mémoire une série de 50 chiffres, il les regarde onze fois, et met soixante-douze secondes à l'opération totale, ce qui suppose que, chaque fois, il cherche à retenir un groupe de cinq à six chiffres.

4° Les temps de réaction aux sensations auditives ont été pris au moyen de l'appareil de d'Arsonval; temps moyen : 0",18; ces temps n'ont présenté chez M. X... qu'une seule particularité digne de remarque. Pendant quatre séances, espacées dans une année entière, les temps de réaction motrice ont été constamment plus longs et plus irréguliers que les temps de réaction sensorielle. Cette dérogation à la règle posée par M. Wundt et ses élèves nous a longtemps embarrassés, et nous avons eu un moment l'idée qu'une personne appartenant à un type sensoriel comme M. X... pouvait bien avoir des réactions sensorielles plus courtes que les réactions motrices. Mais des recherches ultérieures nous ont montré que M. X... n'avait pas parfaitement compris la distinction de M. Wundt; notre attention sur ce point a été attirée par M. Delabarre, qui nous a été un précieux collaborateur en ces circonstances. Nous avons pu, en expliquant d'une façon plus précise à M. X... la distinction des deux ordres de réaction, l'amener à donner des réactions motrices plus courtes [1]. Les chiffres obtenus dans ces conditions diffèrent d'un centième de seconde.

5° Les réactions simples aux excitations visuelles ont été prises en employant comme signal visuel le départ de l'aiguille du chronoscope; temps moyen : 0",17.

6° Nous terminerons cette note en relatant les expériences faites pour mesurer les temps des associations d'idées. L'idée directrice de ces recherches est la suivante : pour savoir quelle est la nature du lien qui rattache, dans le phénomène de l'audition colorée, la voyelle à sa couleur, il peut être utile de mesurer le temps de suggestion de la couleur par la voyelle, et de voir si ce temps est comparable à celui d'une association d'idées automatiques.

1. Pour qu'un sujet qui réagit reproduise la distinction entre la réaction motrice et la réaction sensorielle, il ne suffit point qu'il porte son attention soit sur le mouvement de sa main, soit sur la sensation qui sert de signal; il faut en outre que pendant la réaction motrice le sujet *prépare* le mouvement de sa main en maintenant ses muscles dans un état de tension.

Nous avons d'abord mesuré chez M. X... quelques associations d'idées automatiques. Nous avons employé, pour cela, deux procédés le plus simple, et peut-être le plus exact de ces deux procédés consiste à placer sous les yeux du sujet une série de lettres ou une série de chiffres, en le priant de prononcer à haute voix, avec autant de rapidité que possible, la lettre ou le chiffre qui suivent immédiatement ceux qu'on lui montre; on prend le temps total de l'expérience au moyen d'un chronomètre ou au moyen d'un obturateur mis en communication avec un cylindre enregistreur [1]; et un aide vérifie, au moyen d'un tableau dressé d'avance, si le sujet ne commet pas d'erreur. Pour les lettres, le temps moyen de suggestion est de 1'',13 (temps calculé sur soixante lettres). Pour les chiffres, le temps moyen est de 0'',708 (temps calculé sur soixante chiffres). Ce dernier temps de suggestion correspond à une association automatique.

En employant exactement le même procédé pour mesurer la vitesse de la suggestion des couleurs par les lettres, nous avons obtenu comme temps moyen le nombre 0'',780 (temps calculé sur cent deux voyelles).

La comparaison de ce temps moyen avec celui des suggestions de chiffres nous amène à cette conclusion importante que chez M. X... la suggestion des couleurs, telle qu'elle se fait dans l'audition colorée, a la même rapidité qu'une association artificielle, devenue automatique par un long usage.

Nous avons employé, avons-nous dit, un second procédé pour mesurer les temps de suggestion; voici en quoi il consiste : l'opérateur prononce un chiffre ou une voyelle en ouvrant un courant; l'ouverture du courant met en marche l'aiguille du chronomètre de d'Arsonval; le sujet doit, suivant les conventions de l'expérience, prononcer aussi vite que possible le chiffre qui suit celui qu'il a entendu, ou bien désigner la couleur correspondant à la voyelle que l'opérateur vient de prononcer; en même temps, le sujet doit réagir avec la main droite sur une presselle et fermer le courant, ce qui arrête l'aiguille du chronomètre. Une lecture sur le cadran montre le temps nécessaire au sujet pour accomplir l'association d'idées qu'on lui demande. Cette expérience a, sur les précédentes, un grand avantage; elle donne le temps de suggestion pour un chiffre isolé et pour une voyelle isolée, et non un temps de suggestion moyen; mais en revanche, une grave erreur est possible; bien qu'on recommande au sujet de réagir avec la main au moment même où il répond vocalement, on n'a aucune garantie que les deux actions soient simultanées; il nous a même semblé que dans la majorité des cas, la parole est

1. Dans ce dernier cas, la carte qui porte les lettres ou les chiffres est placée derrière un obturateur que le sujet fait marcher au moyen d'une poire en caoutchouc; la pression sur la poire, en même temps qu'elle ouvre l'obturateur et met la carte à découvert, agit sur un style inscripteur relié à un cylindre tournant.

devancée par le mouvement de la main, sans que nous ayons pu mesurer l'intervalle de temps qui s'écoule entre ces deux actes.

Le temps moyen pour les suggestions de couleur a été de 0",34 (temps calculé sur 78 expériences). Le temps est beaucoup plus court que celui que nous avons obtenu par les méthodes précédentes; il ne faut pas y attacher trop d'importance, puisqu'il est altéré, comme nous venons de le dire, par une erreur difficile à apprécier. Néanmoins, il est intéressant de comparer entre eux les temps de suggestion des différentes couleurs, qui composent cette moyenne. Ce sont : pour l'A, 0",297 ; pour l'E, 0",404 ; pour l'O, 0",354 ; pour l'I, 0",3379; pour l'U, 0"3416. Il résulte de ces chiffres que les temps ont été sensiblement les mêmes pour l'I, l'O et l'U; ils ont atteint un maximum pour l'E, et un minimum pour l'A.

Il faut se rappeler à ce propos que, d'après le témoignage du sujet, la lettre A lui donne l'impression du rouge, et que cette couleur rouge est la plus nette et la plus vive de toutes celles qui figurent dans son audition colorée. L'expérience directe semble confirmer le témoignage du sujet, puisqu'elle nous montre que le temps de suggestion est plus rapide pour la lettre A que pour les autres voyelles.

II

La seconde personne chez laquelle nous avons étudié le phénomène de l'audition colorée, est une jeune fille, Mlle R..., aquarelliste de profession. Avant de se soumettre à nos observations, elle n'avait jamais entendu parler, dit-elle, de l'audition colorée; et ce fut par hasard qu'un jour, causant avec l'un de nous, elle lui demanda pourquoi elle voyait des couleurs quand elle entendait parler. Voici la liste des couleurs qui apparaissent à Mlle R... A la différence de M. X..., Mlle R... n'a pas seulement des idées de couleur à propos de certaines lettres, mais la lettre même apparait colorée.

L'I lui parait rouge vif, vermillon, et se détache sur un fond qui présente des rayons rouges moins foncés. L'O est d'un rouge très foncé, presque noir; il se détache sur une plaque rouge plus claire, de forme indistincte. L'U est plutôt noir sur un fond gris clair, à contours indistincts. L'E paraît d'un gris bleu très clair, un peu plus foncé que le fond. L'A est effacé, sur un fond blanc brillant, un peu jaunâtre. Les consonnes présentent des teintes moins vives et moins caractéristiques. Elles sont généralement grisâtres, d'un gris violet. G, x, y sont légèrement colorées en brun rouge, parce que, dit Mlle R..., ces lettres ont un son commun avec l'I. La lettre g est quelquefois jaune très pâle, mais quinze fois sur vingt elle passe inaperçue et rentre dans les tons gris.

La vision de ces couleurs est si nette chez Mlle R... qu'elle a pu les reproduire dans des aquarelles que nous conservons au laboratoire;

ces aquarelles, au nombre de trois, ont été faites à des intervalles de six mois et de un an; elles ne sont pas parfaitement concordantes; les couleurs sont les mêmes, mais les nuances sont un peu variées. Priée d'indiquer les couleurs de son audition dans un *Répertoire chromatique*, Mlle R... a indiqué aussi des nuances assez différentes de celles qu'elle avait figurées dans ses aquarelles.

Nous attirons spécialement l'attention sur la complexité que présente l'arrangement des couleurs pour chaque voyelle. D'abord la voyelle a sa couleur propre; en outre, elle se détache sur un fond qui a une couleur un peu différente, le plus souvent d'une nuance plus claire; enfin, dans certains cas, comme pour la lettre I, une complication de plus s'ajoute; le fond présente des stries, des bandes colorées. Nous retrouvons ces particularités dans les observations de quelques auteurs seulement. A notre avis, il est important de constater l'existence de ces figures colorées dans le phénomène de l'audition colorée; ce fait peut mettre sur la voie de l'explication du phénomène, en montrant qu'il ne consiste pas tout simplement, comme on l'a cru, dans de pures excitations sensorielles se transmettant d'un sens à l'autre; car ces excitations, comparables par exemple à des douleurs en écho, ne produiraient vraisemblablement que des sensations élémentaires; la complexité des figures colorées peut être considérée comme la preuve d'une intervention de l'intelligence, au moins chez les personnes où ces phénomènes particuliers s'observent.

Relativement à la nature des couleurs suggérées, nous avons déjà dit qu'elles présentent de grandes variétés d'une personne à l'autre; et parmi les observations publiées jusqu'à ce jour, il n'y en a peut-être pas une seule où l'on retrouve la même série de couleurs que chez Mlle R... Néanmoins il est intéressant de relever, à travers ces variations, un fait qui demeure à peu près constant dans un grand nombre de cas; c'est que les voyelles sont plus nettement colorées que les consonnes; ces dernières n'ont pas de couleurs franches, elles sont toutes plus ou moins grises. Il y a profit à comparer à ce point de vue notre observation à celle de MM. Lauret et Duchaussoy, que nous avons citée plus haut; chez les deux sujets observés par ces auteurs, les voyelles présentent des couleurs rouges noires, blanches, ou grises, et les consonnes présentent un gris fondamental. Ces coïncidences, quand elles existent, constituent de précieux indices de la sincérité des observations, car de tels détails ne s'inventent pas; c'est ce qu'il faut rappeler aux personnes trop promptes à nier l'audition colorée, sous prétexte que c'est un phénomène subjectif.

En second lieu, conformément à une règle que nous avons proposée en relatant le cas de M. X.... (une des deux voyelles a et *i* est rouge ou noire, ou blanche) l'a est blanc et l'i est rouge. Enfin, en troisième lieu, de toutes les couleurs qui figurent dans l'audition colorée de Mlle R..., c'est la couleur rouge qui est la plus vive, comme cela a lieu pour M. X...

Voici en outre quelques autres détails qui nous ont été communiqués par Mlle R..., et qu'on retrouve dans plusieurs autres observations. Les mots ont une coloration qui résulte de la nature des lettres composantes; seulement la coloration de certaines lettres, principalement des consonnes, s'efface devant celle des voyelles. Ainsi, le mot ALBA présente deux lettres très blanches (les deux a) sur un fond clair qui empiète un peu sur la coloration des consonnes, et les éclaircit. La couleur rouge de l'i s'étend également aux lettres voisines, et dans le mot SAINTE, la lettre n, qui est généralement grise, se colore en rouge à cause de son voisinage avec l'i. Même fait a été observé par MM. Lauret et Duchaussoy. Ainsi, chaque mot se distingue des autres par un ensemble de colorations qui sont principalement dues aux voyelles. *Dieppe* est rouge et gris ; *rouge* est rouge noir très foncé; *parole* est blanc et rouge foncé, etc.

Examinons les conditions dans lesquelles se manifeste l'audition colorée. Mlle R... a l'idée de lettres colorées dans deux cas bien distincts : quand elle lit, et quand elle écoute quelqu'un qui parle. C'est ce que nous avons observé chez M. X..., c'est aussi ce qu'on a observé chez presque tous les sujets. Dans la lecture, les grandes lettres donnent des colorations plus vives que les petites, et le texte imprimé a aussi plus d'effet que les lettres cursives. Quand elle lit, elle *pense* à des lettres colorées; elle ne voit pas à proprement parler de couleurs sur son livre. Cependant le soir, à la lumière de la lampe, elle voit parfois sur le papier les couleurs des lettres, mais très faiblement. Dans l'audition, les phénomènes de couleur augmentent beaucoup; un mot entendu donne une impression de couleur bien plus nette qu'un mot simplement lu. C'est une observation que Mlle R... a faite spontanément. Dans une courte note qu'elle a rédigée à ce sujet, j'extrais le passage suivant : « Plus je m'interroge, plus je regarde au dedans de moi-même, plus je reconnais que cette chose est produite par le son de la voix. » Cette impression est si nette que lorsqu'elle écoute une conversation peu intéressante, elle s'occupe davantage de la couleur des mots que de leur signification. Ainsi, quand on prononce le mot Waterloo, elle voit d'abord du blanc, du gris et du rouge foncé ; ce n'est qu'après qu'elle pense au sens du mot.

Le timbre de la voix exerce aussi une influence sur la qualité de la couleur. Quand Mlle R... entend la lettre i prononcée par une voix grave, i lui parait rouge plus foncé que s'il était prononcé par une voix aiguë; de même pour a, e, o, u. D'une façon générale, les voix d'homme donnent des couleurs foncées, et les voix de femme donnent des couleurs claires, cette particularité a déjà été relevée par d'autres observateurs. D'après Pedrono, à des notes élevées peuvent correspondre des couleurs claires, et à des notes basses des couleurs sombres. Cette influence explique probablement en partie pourquoi les sujets ne désignent pas la nuance des couleurs avec précision et cons-

tance, le timbre et la hauteur de la voix qui prononce la lettre modifiant les nuances des couleurs.

Les sons non articulés, par exemple la musique, ne produisent chez Mlle R... rien de bien net, de simples lueurs.

Le phénomène de l'audition colorée a toujours existé chez Mlle R..., aussi loin que remontent ses souvenirs; elle n'en connait pas le début. C'est ce que nous avons observé chez M. X..., et c'est ce qu'on retrouve à peu près dans toutes les autres observations. Les couleurs varient d'intensité avec les circonstances; l'ouverture ou la fermeture des yeux ne paraissent pas les influencer; mais elles augmentent d'énergie le soir, dans un demi-sommeil; elles ont aussi augmenté le lendemain du jour où cette observation a été prise, ce qui tient, à ce que prétend Mlle R..., à ce que nous en avons longuement parlé. Dans les moments de fatigue ou de souffrance morale, les impressions de couleur deviennent très intenses. D'une manière générale, l'audition colorée s'accompagne chez ce sujet de sensations pénibles, douloureuses même, et prend parfois le caractère d'une obsession.

Nous avons vu au contraire que chez M. X... ce phénomène ne produit ni plaisir ni peine; il est indifférent. Remarquons à ce propos que chez un autre sujet, M. T..., dont nous ne rapportons point l'observation parce que nous n'avons pas pu le soumettre à des expériences, l'apparition et le développement des impressions de couleur sont accompagnés d'un sentiment de plaisir assez vif.

Mlle R... ne présente point de gustation colorée ni phénomènes équivalents. La vue ou l'audition d'un chiffre ne provoque pas des impressions de couleur, mais des impressions de formes, de silhouettes; le chiffre 8, par exemple, suscite l'image d'une femme petite et obèse, etc. Mlle R... a bien voulu dessiner pour nous toute une série de ces silhouettes.

Voici maintenant les expériences et interrogations auxquelles nous avons soumis Mlle R...

1° Cette personne appartient au type visuel; elle a la mémoire des couleurs et des formes très développée: elle dessine facilement de mémoire; nous rappelons qu'elle est aquarelliste.

2° Soumise à l'épreuve des chiffres, elle peut en répéter cinq ou six; elle *voit* les premiers, elle *entend* les autres.

3° Les expériences de réaction simple auxquelles on l'a soumise, en employant comme modes d'excitation des sensations tactiles et auditives, ne nous ont présenté rien de particulier; la réaction motrice s'est montrée peu différente, comme durée, de la réaction sensorielle; nous ne sommes pas certains, malgré le nombre de fois que l'expérience a été répétée, que le sujet ait bien su faire la distinction un peu subtile de ces deux modes de réaction.

Voici quelques chiffres : Excitation auditive; temps moyen (calculé sur une centaine d'expériences), 0",1887.

Excitation tactile; temps moyen (calculé aussi sur une centaine d'ex-ériences), 0",1723.

4° Les temps de réaction visuelle ont été pris au moyen de plu-ieurs procédés; d'abord avec l'appareil à chute de Cattell, et ensuite vec le cylindre enregistreur et, en troisième lieu, en employant omme signal le départ de l'aiguille du chromoscope; cette dernière xpérience, la seule qui nous paraisse à l'abri de l'erreur, nous a onné comme temps moyen : 0",13; les réactions auditives prises le nême jour ont donné également comme temps moyen : 0",13.

5° On a fait également sur Mlle R... quelques expériences de *réac-ion de choix*; il était convenu d'avance qu'on toucherait sa main auche soit sur le poignet, soit sur le doigt, et qu'elle devrait réagir eulement dans le cas où le doigt serait touché. (Expériences faites vec le chronomètre de d'Arsonval.) Temps moyen : 0",37.

Le temps moyen est calculé sur vingt et une réactions.

6° La mesure des temps de suggestion des couleurs a été faite avec e même procédé que pour M. X..., c'est-à-dire en priant le sujet d'agir, u moyen d'un interrupteur, sur un courant en même temps qu'il ommait la couleur correspondant à la voyelle que l'expérimentateur enait de nommer.

Nous avons pris, comme terme de comparaison, afin de pouvoir pprécier les temps de suggestion aux couleurs, les temps d'une asso-iation automatique, fournie par les chiffres.

Dans une première série d'épreuves, le sujet, dès qu'on prononce n chiffre devant lui, doit prononcer le chiffre suivant; les chiffres rononcés sont en nombre limité, de 1 à 5. Chaque expérience est pré-édée de l'avertissement : « attention! »

Temps d'association de chiffres.

Temps moyen	0",5
Temps maximum	0",87
Temps minimum	0",41

Le temps moyen résume vingt-huit réactions.

Une seconde série d'épreuves consiste à faire répéter au sujet la ettre qu'on prononce : les seules lettres prononcées sont les voyelles , e, i, o, u.

Temps de répétition de lettres.

Temps moyen	0",45
Temps maximum	0",59
Temps minimum	0",27

Les expériences précédentes sur les associations n'étaient qu'une ntroduction à celles que nous devions faire sur l'audition colorée. Voici en quoi ont consisté ces dernières : on prononce devant le sujet 'une des cinq voyelles (sans qu'il sache d'avance laquelle) et il en dit

la couleur, en agissant avec la main sur l'interrupteur. Les résultats ont été les suivants :

Temps d'association des lettres aux couleurs.

	A	E	I	O	U	Moyenne générale.
Temps moyen.....	0″,47	0″,62	0,″43	0″,49	0″,56	0″,50
Temps maximum..	0″,58	0″,73	0″,53	0″,60	0″,69	
Temps minimum..	0″,36	0″,44	0″,36	0″,42	0″,48	

Les réactions les plus rapides ont été dans l'ordre suivant i, a, o, u, e. Il semble que ce soit conforme à l'ordre d'importance et d'éclat des couleurs affectées à chaque voyelle. Pour Mlle R..., c'est l'i qui présente la couleur la plus intense ; il est rouge sang, tandis que l'e est d'un lilas pâle...

Mlle R... remarque que pendant ces expériences elle ne cherche point la couleur à nommer ; celle-ci se présente spontanément à sa pensée ; c'est surtout vrai pour l'i et pour l'a.

Quelques jours auparavant, ayant fait cette même expérience, nous avions obtenu (la réaction étant faite avec l'appareil d'Ewald) :

Temps de la répétition des lettres.

(Cette expérience consiste à répéter la voyelle aussitôt qu'elle est entendue.)

Temps moyen.	0″,40
Temps maximum	0″,65
Temps minimum	0″,27

Temps d'association des lettres aux couleurs.

Temps moyen.	0″,48
Temps maximum.	0″,68
Temps minimum.	0″,18

Quelques voyelles ont été répétées par le sujet comme voyelles, tandis qu'il aurait dû donner le nom de la couleur correspondante. On voit que les résultats obtenus par la répétition de la même expérience sont à peu près équivalents ; le temps de répétition des lettres a été, la première fois, de 0″,45 et la seconde fois de 0″,40 ; le temps d'association des lettres aux couleurs a été la première fois de 0″,50 et la seconde de 0″,48. En prenant les moyennes totales, nous avons pour le premier cas 0″,425, et pour le second 0″,49.

Maintenant, pour conclure, si nous comparons le temps d'association des couleurs avec les lettres et le temps d'association des chiffres, nous trouvons des résultats à peu près équivalents. Pour les chiffres, le temps moyen a été de 0″,5019 ; pour la désignation des couleurs, il a été de 0″,5061, différence tout à fait insignifiante quand il s'agit de temps aussi longs. Ce rapprochement nous paraît démontrer que nous sommes en présence, dans les deux cas, du même

processus, en d'autres termes que les relations des voyelles avec les couleurs, dans le phénomène de l'audition colorée, résultent d'*associations mentales*. Nous donnons cette conclusion avec réserve; c'est la simple indication d'une idée à suivre; on peut du reste juger de sa valeur en examinant le fait d'expérience sur lequel elle s'appuie [1].

Nous avons également soumis Mlle R... à l'épreuve plus simple, décrite plus haut, qui consiste à montrer au sujet vingt chiffres et vingt voyelles, et à lui faire énoncer le chiffre supérieur d'une unité à chaque chiffre écrit, et la couleur correspondant à chaque voyelle; le temps moyen de suggestion a été : pour les chiffres, 0",9; pour les couleurs des voyelles, 0",72. Ces nombres sont calculés chacun sur une centaine de suggestions. Ils confirment les résultats fournis par l'autre méthode.

7° Temps de discernement pour les suggestions de chiffres et de couleurs. L'expérimentateur prononce rapidement deux chiffres, et il ouvre un courant au moment où il prononce le second; le sujet doit réagir si les deux chiffres se suivent (comme n et n + 1); temps moyen : 0",54; ensuite, l'expérimentateur prononce rapidement une voyelle et un nom de couleur; le sujet ne doit réagir que si la couleur correspond à la voyelle d'après son audition colorée; temps moyen : 0",47. On voit que les deux opérations prennent à peu près le même temps.

Nous terminons ici cette étude préliminaire, espérant la compléter plus tard par d'autres observations et d'autres expériences.

H. Beaunis et A. Binet.

ÉTUDE SUR UN NOUVEAU CAS D'AUDITION COLORÉE

Le plan d'observations et d'expériences qui a été concerté par M. Beaunis avec l'un de nous (M. Binet) nous a servi à étudier le phénomène de l'audition colorée chez M. E. G., jeune avocat; nous nous contenterons de résumer brièvement les résultats de cette étude, renvoyant, pour plus de détails, à la note précédente. Voici l'alphabet coloré de M. E. G. Il ne comprend que les voyelles; l'A est jaune; l'E est blanc; l'È (avec accent grave) est jaune, dans les tons chamois; l'I est rouge, tirant sur le jaune; l'O est noir, ou plutôt correspond à l'absence de lumière, l'U est bleu foncé. La diphtongue

1. Au moment même où nous terminons ce travail, nous recevons d'une personne qui présente de l'audition colorée, une intéressante auto-observation, dans laquelle nous lisons que cette personne explique la liaison de certaines couleurs aux voyelles et aux diphtongues par des associations fortuites qui datent de l'enfance. Cette explication, que la personne en question appuie sur des faits très probants, nous paraît être d'accord avec nos expériences sur la rapidité des suggestions de couleurs par les voyelles.

IN est carmin; la diphtongue EN est grisâtre. Cette liste ne correspond à aucune de celles de nos autres sujets; remarquons seulement, comme points de concordance, que : 1° les consonnes sont incolores; 2° conformément à la règle posée plus haut, l'I est rouge; 3° la couleur rouge est la plus nette de toutes celles qui apparaissent au sujet.

Les mots présentent la couleur résultant des voyelles qui les composent; cependant certains mots ont une couleur propre, qui n' s'explique pas par la nature des voyelles; ainsi le mot « Ernest » est vert.

La couleur apparait soit à la lecture du mot, soit pendant l'audition; elle reste toujours image interne, et ne s'objective pas; elle n'a point de forme précise, comme chez Mlle R...; la lettre n'apparait point colorée; c'est une image de couleur qui apparait à propos de la lettre, ou plutôt de la voyelle. Sur notre demande, M. E. G. a bien voulu représenter dans une aquarelle les couleurs qu'il perçoit; en comparant ces couleurs avec celles qu'il avait désignées deux semaines auparavant dans le *Répertoire chromatique* de Lacouture, nous avons remarqué des différences notables de nuances, ce qui nous montre que chez M. E. G. les couleurs, quoique très nettes et assez intenses, d'après son témoignage, ne présentent point de précision ni de fixité.

M. E. G. n'a point de gustation colorée ni d'autres phénomènes analogues. L'audition colorée remonte à son enfance, et il en ignore l'origine. Le phénomène ne s'accompagne chez lui d'aucune impression de douleur ou de fatigue.

Nous avons pu constater chez M. E. G. les particularités suivantes :

1° Il a une excellente mémoire visuelle; il a beaucoup de goût pour la couleur et la lumière. Tout jeune il a fait de la peinture et de l'aquarelle, et se plaisait à broyer des couleurs, et il regrette que sa profession d'avocat l'oblige à renoncer à son occupation favorite. Son père, qui était médecin, son grand-père, qui était industriel, avaient aussi de grandes dispositions comme peintres et surtout comme coloristes. M. E. G. a la mémoire des physionomies plus que celle des voix. Il a la mémoire d'orientation bien développée; il aime la musique, mais n'est pas du tout musicien. L'audition colorée intervient parfois d'une manière curieuse dans ses exercices de mémoire; il lui arrive de confondre ensemble les dossiers de deux affaires, quand les noms propres d'un des dossiers présentent des couleurs analogues à ceux de l'autre affaire.

2° Soumis à l'expérience des chiffres, M. E. G. voit les chiffres; il les voit successivement, et ils s'effacent à mesure; il ne les voit pas tous. Il en voit trois simultanément, au maximum; il les entend un peu. Le nombre maximum de chiffres qu'il peut répéter correctement est de 8.

3° Soumis à l'expérience de l'obturateur, il met 102 secondes à copier 54 chiffres; il fait l'opération entière en huit fois, et commet cinq erreurs (il en copie donc de 6 à 7 de mémoire).

4° Les chiffres suivants donnent les résultats des expériences sur la mémoire des angles.

Prié de reproduire	un angle de	145°	le sujet reproduit	143
—	—	90	—	89
—	—	135	—	134,5
—	—	45	—	47
—	—	90	—	90,5.

5° Les réactions auditives simples (avec l'appareil de d'Arsonval) donnent un temps moyen de 0",19; les réactions tactiles simples, un temps moyen de 0",15. Les réactions visuelles simples (le signal consiste dans la perception du départ de l'aiguille), un temps moyen de 0,"15. Les réactions tactiles de choix (le sujet devant réagir au contact sur le dos de la main gauche et ne pas réagir au contact sur la face dorsale du médius gauche) donnent un temps moyen de 0",24. Ces chiffres ne présentent, à notre avis, aucun caractère particulier. La réaction sensorielle est plus courte que la motrice, mais nous ne sommes pas certains que le sujet ait compris et réalisé la distinction des deux genres de réactions. Nous ne parlons point des réactions visuelles aux couleurs, que nous n'avons pu enregistrer dans de bonnes conditions.

6° La mesure des temps de suggestion des couleurs a été prise, comme pour M. X... et Mlle R..., par deux procédés distincts :

Le premier procédé, nous le rappelons, est le suivant : on prononce une voyelle devant le sujet, et il dit la couleur correspondante; l'opérateur, en prononçant la voyelle, ouvre un courant, qui met en mouvement l'aiguille du chronomètre; et le sujet, en prononçant la couleur, est prié d'agir sur un interrupteur, qui, en se fermant, arrête l'aiguille. Ce procédé a servi à mesurer deux choses : d'abord le temps nécessaire au sujet pour prononcer le chiffre qui suit celui qu'on vient de dire devant lui; le temps moyen de cette association automatique a été de 0",35; ensuite le temps nécessaire au sujet pour dire la couleur correspondant à la voyelle prononcée : ce temps moyen a été de 0",34. La comparaison de ces deux chiffres montre que la suggestion de la couleur, chez M. E. G., prend à peu près le même temps qu'une association automatique. Mais, comme il a été dit dans la note précédente, ce procédé contient une grave cause d'erreur.

Le second procédé, qui se passe d'appareils, et consiste à prendre le temps total d'une série d'expériences, a donné les résultats suivants : le temps moyen pour dire le chiffre qui suit un chiffre lu a été de 0",58 (temps calculé sur quarante réactions); le temps moyen pour dire la couleur correspondant à une voyelle lue a été de 0",91 (l'expérience a été faite sur un texte anglais et résume 95 temps de réaction). Dans une autre séance, les temps de suggestion pour les

chiffres ont été de 0",76, et pour les couleurs de 0",70. Il résulte du rapprochement entre ces divers chiffres que les temps de suggestion de couleurs, dans ces conditions spéciales, ont été sensiblement aussi longs que les temps d'une association automatique.

BINET et PHILIPPE.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

V. CHERBULIEZ. *L'art et la nature.* In-18, Paris, Hachette.

LAMAIRESSE. *La vie du Bouddha, suivie du bouddhisme dans l'Indo-Chine.* In-12, Paris, Carré.

P. MARIN. *Les médiums et thaumaturges du XIXe siècle.* In-12, Paris, Carré.

G. DWELSHAUVERS. *Les méthodes de l'idéalisme scientifique.* In-8. Paris et Verviers.

GOBLET D'ALVIELLA. *L'Idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire.* In-8, Paris, Alcan, et Bruxelles, Muquardt.

SCOTUS NOVANTICUS. *Ethica or the Ethics of Reason.* In-8, London, Williams and Norgate.

J. ROYCE. *The Spirit of modern Philosophy.* In-8, Boston et New-York, Houghton.

PICCIONE. *Le leggi biologiche e le leggi giuridiche.* In-8, Roma, Forzani.

G. ZUCCANTE. *Saggi filosofici.* In-8, Torino, Liescher.

M. GUTIÉRREZ. *El misticismo ortodoxo.* In-12, Valladolid.

C. MUINOS SAENZ. *Polemica con los Espiritistas.* In-12, Valladolid, Gaviria.

Une session du *Congrès international d'anthropologie criminelle* se tiendra à Bruxelles, du 7 au 14 août 1892, sous le patronage du gouvernement belge. Un grand nombre de criminalistes et d'aliénistes ont déjà envoyé leur adhésion et fait connaître les sujets qu'ils doivent traiter.

Toutes les communications relatives à ce Congrès doivent être adressées (autant que possible avant le 1er mai) au président du Comité, M. le Dr SEMAL, rue de la Loi, 11, à Bruxelles.

Le propriétaire-gérant, FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

DU SENS DE L'INÉGALITÉ

I

1. Dans un précédent travail[1] j'ai exposé les principes généraux qui doivent être suivis dans l'analyse des notions fondamentales des sciences exactes et j'ai pu, en appliquant ces principes, résoudre en ses éléments le rapport de l'égalité mathématique, généralement considéré comme une notion indécomposable.

Je vais maintenant, poursuivant le même ordre d'idées, étudier le rapport d'inégalité, contre-partie du rapport d'égalité. Je montrerai que ce rapport d'inégalité comporte une notion de *sens*, c'est-à-dire d'un ordre entre ses deux termes; je montrerai qu'il suppose encore par là, l'existence d'un certain nombre de faits axiomatiques, qui sont du domaine de la science de l'ordre, dans ses applications aux sciences géométriques, mécaniques, physiques et chimiques. Ce sera une nouvelle preuve que nos notions des choses, et par suite, que notre notion générale du monde extérieur, ne sont pas seulement formées de sensations et de sentiments, suivant l'opinion qu'on attribue communément aux sensualistes, mais qu'elles sont surtout l'expression de ce qu'on peut appeler les « faits », c'est-à-dire de certaines connexions entre les divers ordres de sensations et sentiments, connexions qui présentent avec la volonté ce rapport particulier par lequel nous concluons à l'extériorité.

2. Le rapport d'égalité que j'ai déjà étudié, et le rapport d'inégalité qui fait l'objet du présent travail, ne sont, au fond, que les relations d'exacte ressemblance ou de dissemblance qui peuvent exister entre les grandeurs concrètes, ou plutôt entre les choses qui ont la

1. *L'Égalité mathématique* (*Revue philosophique*, nos 188 et 189).

grandeur pour attribut. Plus tard, j'analyserai complètement cette notion de la grandeur mathématique, mais dès à présent, il est utile, pour la clarté de ce qui va suivre, d'en dire quelques mots.

Nous avons tous une notion abstraite de ce qui est désigné par le mot grandeur, pris au sens général et non pas seulement au sens géométrique, mais cette notion est plus ou moins masquée par la variété des expressions usuelles, lesquelles diffèrent suivant les espèces particulières de grandeurs considérées : une force est petite ou grande, un son grave ou aigu, un bruit faible ou intense, une température basse ou élevée, une nuance affaiblie ou vive, une pression faible ou énergique, une tension faible ou forte, une distance courte ou longue, une durée brève ou prolongée, un mouvement lent ou rapide, une rivière étroite ou large, une caisse plus ou moins creuse, un étang plus ou moins profond, etc., etc. Il n'y a ici qu'un excès de richesse du langage, qui possède des mots différents suivant la chose particulière à laquelle on reconnait l'attribut de grandeur, mais le sens de ces mots reste le même.

Il faut toutefois séparer les grandeurs en deux classes : la classe des grandeurs d'ordre psychique, et la classe des grandeurs mathématiques.

Il existe, en effet, un concept primitif, dérivé directement de nos sentiments, sensations ou émotions, concept qui est un attribut de tous les états simples de l'esprit. Car ces états ne sont pas seulement variés en nature, mais aussi en degré, c'est-à-dire peuvent être disposés en séries linéaires. Si, par exemple, nos sensations visuelles peuvent être distribuées en plusieurs espèces : sensations de rouge, de blanc, de vert, etc., dans chaque espèce nous pouvons encore établir des catégories en nombre infini astreintes à un ordre déterminé, et la place d'une sensation, dans cette série de catégories, est ce que nous appelons son degré d'intensité. D'une manière générale, une sensation ou une émotion peut être plus ou moins intense, plus ou moins vive; elle peut varier en degré, sans changer en nature.

L'intensité d'ordre psychique est une notion *sui generis*, qui ne tire pas son origine des forces extérieures; c'est une notion subjective, directement perçue, et non pas induite [1]. Il n'y a, entre les forces extérieures et l'intensité des sensations, aucune connexion

1. M. Fouillée vient d'insister, dans le même sens, sur cette question, à l'occasion de son étude intitulée *le Problème psychologique* (*Revue philosophique*, nº 189, p. 245). Mais si je suis d'avis, avec M. Fouillée, que l'intensité des sensations constitue un fait primitif de connaissance, je me garderai d'opposer, sur ce point et sur d'autres, l'intensité à la qualité. L'intensité n'est qu'un membre de la grande catégorie des qualités; la quantité n'est qu'une qualité particulière

constante et précise. L'excitation extérieure peut rester constante et cependant la sensation peut varier. La sensation s'affaiblit avec la durée, ou avec la répétition; par contre, elle peut s'éveiller indépendamment de toute excitation extérieure, simplement par un fait d'association.

La seconde classe de grandeurs est celle des grandeurs mathématiques. La grandeur mathématique n'est pas un attribut des sensations ou des groupes de sensations; c'est un attribut des phénomènes, des excitations, des objets extérieurs. La longueur, la durée la force, la masse, l'énergie, la hauteur d'un son, la température, sont des manifestations extérieures qui peuvent, comme les sensations, varier graduellement sans changer de nature.

La grandeur mathématique ne diffère pas seulement de la grandeur d'ordre psychique par les objets sur lesquels elle porte; elle en diffère par sa complexité. Elle est, comme toutes nos notions objectives, le produit d'opérations mentales assez prolongées pour que l'esprit, malgré sa souplesse et sa vaste compréhension, ne puisse les embrasser d'un seul coup. La grandeur mathématique ne saurait être pensée, sentie; une longue série de raisonnements seule peut l'atteindre. Si le mot grandeur éveille une image dans l'esprit, cette image est aussi peu la grandeur mathématique que l'est le *mot* grandeur lui-même.

3. Dans l'usage, on confond toujours le signe et la chose signifiée; aussi ne distingue-t-on pas, d'ordinaire, entre la grandeur mathématique et la grandeur d'ordre psychique qui est la seule forme sous laquelle nous puissions nous la représenter mentalement. Il en résulte qu'on attribue à l'une des grandeurs des caractères qui appartiennent à l'autre, et inversement.

Une première conséquence de cette confusion entre le concept scientifique et le concept commun, c'est que l'on considère la grandeur mathématique comme une notion irréductible, ne pouvant être ramenée à une notion plus simple, et cela parce qu'on suppose que c'est un caractère de la grandeur psychique.

Stuart Mill est lui-même tombé dans cette erreur, et la raison en est qu'à l'exemple de la plupart des philosophes dont l'éducation a été surtout littéraire, il raisonne de préférence sur les faits mentaux ou sur les notions communes, si complexes, si vagues, si mal définies, plutôt que sur les faits scientifiques [1]. Pour Mill, la

1. Clerk Maxwell a bien saisi l'insuffisance du *Système de logique* de Mill, à ce point de vue. (Voir sa lettre du 25 mars 1854, p. 150 de la seconde édition de la *Vie de James Clerk Maxwell*.)

quantité est une notion première indéfinissable [1]; ce n'est qu'un groupe de sensations. Un rapport de différence entre deux quantités, par exemple entre un litre d'eau et dix litres d'eau, n'est alors que la différence entre les sensations provoquées par les deux objets, différence que tout le monde connaît, et que personne ne peut définir. Stuart Mill ne prétend pas l'expliquer, et il a peut-être raison, mais là où il a tort, c'est quand il prétend que notre jugement de la différence de deux quantités est toujours *directement* et uniquement fondé sur la différence de sensations ou de groupes de sensations. Tel est peut-être le cas quand il s'agit de jugements non raisonnés, tel n'est certainement pas le cas quand il s'agit de jugements raisonnés.

L'erreur de Stuart Mill, sur ce point particulier, est celle de tous les sensualistes purs, elle est de ne voir que des sensations là où il y a, avant tout, des relations; et c'est ainsi qu'il confond une différence purement objective avec une différence purement subjective.

Une seconde conséquence fâcheuse de la confusion entre les choses et nos images des choses n'est autre que ce principe, couramment admis dans la science psycho-physique, du caractère quantitatif des sensations. On conclut qu'une sensation est susceptible de mesure, parce que c'est une grandeur, et qu'une grandeur est susceptible de mesure. Or il est clair que ce raisonnement ne vaut qu'autant qu'il n'y aurait qu'une seule classe de grandeurs.

On a même attribué le caractère de grandeur mesurable à des choses, telles que les émotions [2].

Je ne veux pas empiéter ici sur ce que j'aurai plus tard à exposer au sujet de la mesure; il me suffira de rappeler que la mesure comporte l'égalité, et que l'égalité ne peut porter, en dernière analyse, que sur des notions de temps et d'espace. En outre, la mesure suppose une unité, c'est-à-dire une chose fixe, constante et déterminée, éternelle même, ou susceptible d'être reproduite à un moment quelconque. Mais une sensation quelconque, l'odeur d'un parfum par exemple, n'implique aucune notion d'espace ou de temps, et ne comporte aucune unité; il n'existe aucun moyen de faire durer, ou de reproduire une telle sensation.

Le mot de mesure n'a de sens que si on l'applique à une chose du

1. *Système de logique*, t. I, p. 78, trad. franç.

2. Paul Du Bois-Reymond, *Théorie générale des fonctions*, trad. franç., n[os] 8 et 12. Le savant mathématicien allemand considère les sensations comme étant des « quantités du monde de la perception interne » et il admet que « les dispositions de l'âme » ou, du moins, certaines d'entre elles, sont susceptibles de mesure.

monde extérieur; quand on prétend mesurer une sensation, ce qu'on mesure en réalité, si l'on mesure quelque chose, c'est l'excitation.

Il me reste à signaler une troisième cause d'erreur qui est de refuser le caractère de grandeur mathématique à certaines manifestations extérieures, uniquement parce que les sensations qu'elles éveillent diffèrent en nature, et pas seulement en degré. Déjà on a quelque peine à admettre que la hauteur d'un son soit une grandeur; entre *ut* et *mi* on voit plutôt une différence de qualité qu'une différence de quantité. Mais s'il s'agit de couleurs, on refusera nettement d'admettre que le violet, par exemple, soit plus grand que le rouge, et que l'on puisse mesurer une couleur, autrement que par son intensité lumineuse. Cette conclusion est basée sur ce que l'on confond la sensation de rouge avec le rouge, la sensation de violet avec le violet; comme notre idée de la différence de deux sensations visuelles de couleur n'est pas une idée de quantité, mais une idée de qualité, nous sommes porté à croire qu'il en est de même de la différence des deux couleurs. Cependant les couleurs et les sons sont des choses tout à fait semblables; les couleurs représentent, dans le monde de la perception visuelle, ce que la hauteur des sons représente dans le monde de la perception auditive, et il suffit de se reporter à la définition scientifique des couleurs, basée par exemple sur leur indice de réfraction, pour se convaincre qu'une couleur, objectivement considérée, est une grandeur mathématique et mesurable, au même titre que la hauteur d'un son.

Mais laissant maintenant de côté ce qui a trait à la confusion vulgaire entre les grandeurs d'ordre psychique et les grandeurs mathématiques, je retiendrai seulement ceci : que l'une et l'autre sont distinctes, et que la grandeur mathématique est une notion complexe, susceptible d'analyse. Mon objet sera d'en rechercher plus tard les éléments relationnels, les racines primitives.

4. Dans la classe des grandeurs mathématiques, on peut établir une subdivision déjà indiquée par Aristote. Il y a, suivant l'expression de Reid, les quantités *propres* et les quantités *impropres* [1].

Les quantités propres, que j'appellerai simplement les quantités, sont celles qui peuvent être *ajoutées* à des quantités de même espèce pour former un ensemble qui est encore une quantité de même espèce : par exemple une longueur peut être ajoutée à une autre longueur, et la figure formée par les deux longueurs réunies sera elle-même une longueur. Les durées, les aires des surfaces, les volumes des corps, les masses, les forces, etc., sont des quantités.

1. Reid, *Essai sur la quantité.*

Les quantités impropres ne sont pas susceptibles d'addition; l'addition d'une température de 5° à une température de 10° est une opération impossible; l'addition des températures est un mot dénué de signification. On peut, sans doute, additionner les nombres qui représentent les deux températures, mais le nombre total, 15°, représente une température sans relation avec les températures considérées. Par exemple, dans la graduation centigrade, la température de fusion du lithium (180°) est double de celle du sodium (90°), mais dans l'échelle Farhrenheit, le rapport entre ces deux mêmes températures ne sera plus celui de 2 à 1.

Le nombre des quantités impropres est plus restreint que celui des quantités proprement dites. Je citerai comme quantités impropres : la température, la hauteur des sons et l'intensité lumineuse, l'entropie [1], etc.

Les quantités proprement dites sont mesurables par elles-mêmes, et sans l'intervention de toute autre quantité. Comme je le montrerai plus tard, on peut mesurer le rapport de deux forces, par exemple, sans avoir à mesurer ni longueurs, ni durées, ni vitesses, ni accélérations.

Les quantités impropres ne peuvent être mesurées directement; il n'y a pas entre elle de rapport mathématique. Ce qu'on appelle la mesure d'une quantité impropre n'est pas autre chose que la mesure d'une quantité proprement dite, présentant une relation déterminée avec la quantité impropre. C'est ainsi qu'on mesure les températures ordinaires par les variations de volume, et les températures absolues thermodynamiques par les quantités de chaleur mises en jeu entre deux états isentropiques déterminés.

Dans le présent travail, laissant de côté les caractères spéciaux à la quantité proprement dite, je m'attacherai seulement à l'étude des caractères communs à toutes les grandeurs.

5. La grandeur mathématique ne fournit pas le rapport d'égalité : elle le suppose. C'est ce qui résulte de l'analyse à laquelle je me suis livré dans un autre travail. Il ne sera pas inutile ici de la reprendre à un point de vue un peu moins abstrait.

Quand le rapport d'égalité a été défini, il a toujours été mal défini. Tantôt, par un cercle vicieux, on l'a fait dériver de la notion de grandeur, tantôt on l'a détourné complètement de sa signification

1. Je fais allusion ici à l'entropie des corps homogènes. L'étude des transformations des systèmes hétérogènes de masse constante permet de considérer l'entropie comme une véritable quantité, pouvant augmenter ou diminuer.

en le considérant comme la relation d'exacte ressemblance entre des choses quelconques.

Ainsi Mill définit l'égalité, *comme la parfaite ressemblance, communément appelée identité, existant entre les choses considérées dans leur qualité*[1].

Sans insister sur le caractère purement conceptualiste de cette définition, je signalerai les imperfections qu'elle présente.

En premier lieu, Mill n'attache au mot qualité qu'une signification restreinte, car il réduit les qualités aux choses sensibles, à celles dont nous avons une connaissance directe, non raisonnée, telles que le chaud, le froid, la lumière, etc.

Or ce sont là précisément des choses qui ne supportent pas l'égalité mathématique. Mill aurait dû, pour éviter cette première erreur, substituer au mot « qualité » le mot « relation ».

En second lieu, il ne suffit pas que des qualités ou des relations se ressemblent exactement, pour que l'on soit en droit de conclure à l'égalité. Deux relations d'existence sont exactement semblables, et pourtant elles n'entrent pas directement dans le rapport mathématique d'égalité. La relation qui existe entre un quadrilatère inscrit dans un cercle et le cercle lui-même reste la même quel que soit le quadrilatère; cependant on ne peut dire que deux quadrilatères inscrits dans le même cercle présentent un rapport d'égalité entre eux, à un point de vue quelconque. Toutes les relations ne donnent pas naissance à un rapport d'égalité; celles-là seulement qui sont entièrement déterminées et qui se laissent ramener à une indiscernabilité de forme, d'espace, de temps ou de nombre engendrent un rapport d'égalité.

En troisième lieu, et c'est là un point essentiel, il faut que les relations comparées aient un terme commun, car l'égalité que je considère ici n'est pas une relation entre deux relations, c'est une relation entre deux attributs, entre deux termes. Rien dans la définition de Mill ne laisse soupçonner le terme commun.

En quatrième lieu, il faut, et ce point aussi a été omis par Mill, que l'égalité établie par rapport à ce terme commun, et pour une de ses déterminations particulières, subsiste pour toute autre détermination dudit terme. Si A et B ont avec C des relations exactement semblables, sans avoir avec D des relations exactement semblables, il ne peut y avoir d'égalité entre A et B, puisque la ressemblance entre ces deux termes ne leur est pas intrinsèque, mais dépend d'un troisième terme C.

En réalité, la définition donnée par Mill est celle d'un concept

1. *Système de logique*, t. I, § 11, p. 77, *passim*.

quelconque: mais ce n'est pas la définition d'une relation, ni par conséquent du rapport d'égalité. L'égalité doit être définie comme il suit, si l'on veut conserver la phraséologie de Mill :

L'égalité est un nom qui exprime la parfaite ressemblance (indiscernabilité) entre les choses considérées dans celles de leurs relations avec une autre chose, d'ailleurs indéterminée, qui sont entièrement déterminées.

Plus brièvement, et avec plus de précision, j'ai défini l'égalité = la relation qui existe entre deux choses qui ont exactement la même relation entièrement définie avec une troisième chose indéterminée.

6. A la notion de l'égalité se rattache un axiome important qui consiste en ce que deux choses qui ont un rapport d'égalité avec une troisième chose ont aussi entre elles un rapport d'égalité, d'où l'axiome mathématique que *deux grandeurs égales à une troisième sont égales*.

S'il est un axiome que l'on ait jamais regardé comme intuitif, c'est assurément l'axiome en question, que le professeur Bain lui-même considère comme indémontrable [1].

Voici ce qu'expose à ce sujet un conceptualiste décidé, M. Rabier: « Dire que deux quantités sont égales, c'est dire que l'une est la même chose que l'autre; si donc, après cela, une troisième quantité est égale à l'une des premières, elle sera aussi égale à l'autre, puisque ces deux quantités sont les mêmes choses [2] ».

Ce raisonnement, au fond purement verbal, peut être pris dans deux sens suivant la signification que M. Rabier attache au mot « même », lequel mot sert à désigner tantôt l'unité d'objet, tantôt l'indiscernabilité. Si l'on écarte le premier sens, qui correspond, dans l'espèce, au réalisme platonicien, on voit que M. Rabier considère une grandeur déterminée comme une entité, une sorte de chose distincte de son substratum, qui peut s'isoler dans la pensée, de sorte que l'axiome sur l'égalité devient un axiome sur les relations d'exacte ressemblance, certainement un des axiomes les plus intuitifs.

Cette explication conceptualiste peut assurément paraître suffisante, lorsque, à la manière de Kant et autres, on ne l'applique qu'à des notions relativement simples et difficilement décomposables, telles que la longueur rectiligne. Mais elle devient inapplicable aux notions un peu complexes, aux notions scientifiques comme l'aire

1. Bain, *Logique inductive et déductive*, t. II, p. 310.
2. Rabier, *Leçons de philosophie*, t. II, p. 281-282.

d'une surface courbe, par exemple; on ne peut évidemment soutenir, dans ce cas, que l'esprit en ait une idée abstraite.

L'axiome sur l'égalité, scientifiquement considéré, n'est donc pas un principe absolument évident. On doit pouvoir le ramener, par une chaîne de raisonnements, à une vérité plus directement perçue; en d'autres termes, on peut en donner une démonstration générale, applicable à tous les cas d'égalité.

Cette démonstration repose naturellement sur la définition même du rapport d'égalité.

Si deux grandeurs B et C sont respectivement égales à une certaine grandeur A, la chose signifiée est qu'il existe un certain terme M ayant respectivement avec les termes B et A deux relations exactement semblables d'une certaine espèce, et que pareillement il existe un terme N, lié de la manière suivante aux termes C et A.

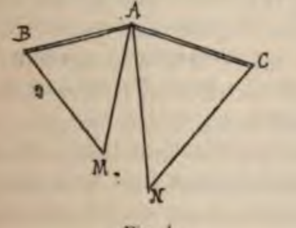


Fig. 1.

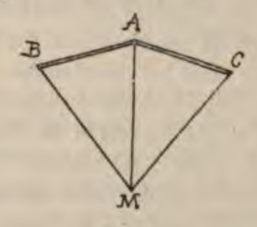


Fig. 2.

La figure 1 représente l'assemblage de relations ainsi constitué; les traits simples figurent les relations qui définissent l'espèce de grandeur considérée, et les traits doubles figurent les rapports d'égalité.

D'après le principe d'indétermination, les termes M, N, sont indéterminés. On peut, par exemple, dans l'assemblage ANC, remplacer le terme N par le terme M, sans détruire la coexistence des relations NA et NC, et par suite sans détruire l'égalité AC. La figure se simplifie alors et devient la figure 2.

Elle montre que le terme M présente respectivement avec les termes A, B, C des relations exactement semblables, et que, notamment, les relations respectives de M avec les termes B et C sont exactement semblables, ce qui est le propre de l'égalité entre B et C. C'est la conclusion qu'il fallait obtenir.

7. Dans ce qui vient d'être exposé, j'ai surtout cherché à mettre en relief l'usage que l'on fait de la définition du rapport d'égalité, mais cela ne constitue pas le seul caractère de la démonstration. Toute démonstration n'est que l'application à un certain cas particulier

d'une vérité plus générale, et j'ai donc dû, dans ce qui précède supposer implicitement quelque principe axiomatique, dont l'axiome sur l'égalité n'est qu'une application particulière. Or ce principe est précisément celui auquel M. Rabier, grâce à sa doctrine conceptualiste peut réduire directement l'axiome sur l'égalité. On conclut l'égalité entre B et C, de ce que les relations MB et MC sont exactement semblables, mais cette exacte ressemblance n'est pas évidente ce n'est pas une donnée immédiate du problème; elle repose sur ce que les relations MB et MC sont exactement semblables à la relation MA, et elle est par conséquent une application de cet axiome très général que deux relations exactement semblables à une troisième sont exactement semblables entre elles, axiome qui est vrai des relations conjointes, comme des relations disjointes.

Cela n'est pas tout, car une des conditions du système qui constitue les rapports d'égalité entre A, B et C est que toutes les relations soient coexistantes. Or les seules coexistences qui soient données, ce sont les coexistences entre MA et MB, et entre MA et MC. Pour conclure à un rapport d'égalité entre B et C, il ne suffit pas que les relations MB et MC soient semblables, il faut qu'elles coexistent, et cette coexistence n'est pas perçue immédiatement; elle dérive de la coexistence même de ces relations avec la relation MA, et elle implique l'axiome que deux relations qui coexistent avec une troisième coexistent entre elles.

Ainsi donc l'axiome sur l'égalité n'est qu'une combinaison de deux axiomes généraux sur la ressemblance et la coexistence [1].

Spencer a examiné le cas de l'axiome sur l'égalité [2].

D'après le grand philosophe anglais, cet axiome « exprime l'intuition de l'*égalité* de deux rapports », le mot égalité étant pris ici

1. Chemin faisant, il me sera permis de noter, à l'occasion de cette démonstration de l'axiome sur l'égalité, ce qui constitue l'essence de toute démonstration. Dans une démonstration quelconque, il y a trois éléments : 1° les *données*, c'est-à-dire les choses supposées connues, ou directement perçues; 2° les *lois générales* qui lient les choses, indépendamment des liaisons particulières contenues dans les données; 3° la *conclusion*, qui n'est que l'application de ces lois générales aux choses particulières et aux groupements particuliers qui sont donnés. Dans la théorie du syllogisme, les données constituent la mineure, et les lois générales constituent la majeure. Quand la majeure est une vérité d'intuition, il arrive souvent qu'elle est supposée implicitement, d'où cette croyance commune, chez les mathématiciens, mais absolument fausse, qu'après qu'une démonstration a été donnée des vérités fondamentales, il ne reste plus rien d'inexplicable, et que de rien ou d'une définition arbitraire on peut tirer quelque chose. Dans la réalité, l'explication démonstrative d'un fait est une réduction à un fait plus général, et de proche en proche on remonterait jusqu'aux faits inexplicables, c'est-à-dire aux intuitions, aux lois inductives, ou aux lois expérimentales.

2. *Principes de psychologie*, t. I, § 286, p. 39-30.

dans le sens d'exacte ressemblance. Que l'intuition de « l'égalité » de deux rapports intervienne dans l'axiome sur l'égalité, c'est ce que la démonstration que je viens de donner met suffisamment en lumière. Mais il est inexact de dire que l'axiome *exprime* l'intuition en question ; il faut dire qu'il l'*implique*. Il n'y a pas là seulement une question de mot, il y a une question fondamentale de distinction entre les éléments subjectifs et les faits.

Le but que s'est proposé Spencer, et qu'à mon avis il a atteint, c'est de prouver que les actes mentaux — perceptions ou raisonnements — impliquent et n'impliquent que des intuitions de ressemblance et de différence. Percevoir une couleur, c'est percevoir une *ressemblance* entre une sensation actuelle et l'idée d'une sensation passée d'une certaine espèce; conclure que Socrate est mortel, c'est attribuer à Socrate un attribut *semblable* à un attribut reconnu chez d'autres. Dans cette théorie, ce sont la ressemblance et la différence, qui constituent les formes de la pensée, ce n'est ni l'espace, ni le temps comme le veut Kant.

Mais outre les « formes » de la pensée, il y a aussi la « matière » sur laquelle elle s'exerce, c'est-à-dire les phénomènes du moi et du non-moi, et cette matière, on me pardonnera de revenir encore sur ce sujet, ne se compose pas seulement des sensations, et des intuitions de différence ou de ressemblance entre les sensations; elle comprend encore les liens qui rattachent entre elles les sensations, connexions que l'on appelle vulgairement ou métaphysiquement les choses ou les phénomènes. Dans l'axiome sur l'égalité, il n'entre pas seulement en jeu des intuitions de ressemblance ou de différence entre deux relations d'équilibre ou toutes autres, mais aussi des faits de compatibilité ou de non-compatibilité, de coexistence ou de non-coexistence.

8. J'ai établi que l'égalité est un mot pour exprimer l'exacte ressemblance entre deux relations conjointes complètement déterminées. Il est essentiel de remarquer, cependant, que des relations complètement déterminées ne fondent pas toujours un rapport d'égalité, alors même que les conditions de relativité et d'abstraction seraient satisfaites. Pour en donner une preuve, il me suffirait de citer la relation de coexistence; cette relation est complètement déterminée, et cependant on ne peut conclure à aucune espèce d'égalité entre deux choses, simplement parce qu'elles coexistent avec une troisième (voir aussi n° 5).

Mais je puis invoquer encore un autre exemple : si tous les corps de la nature réduisaient d'une même quantité l'accélération de tout

corps auquel on les opposerait, la notion objective de masse et d'égalité de masse n'existerait pas; nous n'aurions que celle de l'inertie, c'est-à-dire d'une qualité fixe et invariable de la matière. En supposant même que nous puissions établir deux classes de corps, ceux susceptibles de réduire les accélérations, et ceux ne produisant aucun effet sur le mouvement des autres corps, nous n'aurions pas fait encore un pas dans la voie de la connaissance de l'égalité. Nous connaîtrions l'inertie, et l'absence d'inertie, mais ce serait tout.

L'égalité et l'inégalité sont donc des notions insuffisamment définies par l'exacte ressemblance. Il faut y ajouter au moins un trait de plus, qui est un trait restrictif, ou, si l'on veut, une notion nouvelle, qui vient s'ajouter, pour la spécialiser, à celle que j'ai analysée. Cette notion est celle du sens du rapport d'inégalité. Une relation ne peut être un rapport d'égalité, que si sa négation est susceptible d'un certain sens, c'est-à-dire s'il existe un ordre déterminé entre les termes dont on nie l'égalité.

L'étude du sens des rapports d'inégalité sera l'objet principal du présent travail.

II

9. Jusqu'à présent, je n'ai considéré le rapport d'inégalité que comme la contre-partie, la négation du rapport d'égalité, c'est-à-dire comme la synthèse de deux relations conjointes de même espèce, mais opposées, la synthèse d'une négation et d'une affirmation ayant un terme commun.

Si l'on s'en tenait à cela, on n'aurait pas réellement la notion spéciale de l'inégalité; on n'aurait que le sentiment d'une espèce de différence, qu'on appellerait plutôt une différence de qualité qu'une différence de quantité. Il y a quelque chose de plus dans l'inégalité, il y a ce que je viens d'indiquer, un ordre déterminé à considérer entre les deux termes de ce rapport; c'est ce quelque chose qui n'existe pas dans le rapport d'égalité, et qui, par son absence, permet de ranger ce dernier rapport dans la classe des relations symétriques.

Ainsi, quand nous comparons deux rapports d'égalité :

$$A = B,$$
$$C = D,$$

la seule chose que nous percevions par l'acte mental de comparaison, c'est la ressemblance absolue de ces rapports. Changeons mainte-

nant l'ordre des termes de l'un des rapports, et comparons les deux rapports :

A = B,
D = C.

Malgré l'inversion des termes de l'un des rapports primitifs, nous ne cesserons pas de percevoir une exacte ressemblance. L'ordre des termes peut être modifié sans que notre notion particulière du rapport considéré éprouve un trouble quelconque. Pour prendre un exemple particulier, entre deux forces égales, nous ne saisissons aucune différence qui puisse nous amener à les considérer nécessairement suivant un ordre déterminé. Cette indifférence dans l'ordre est précisément ce qui constitue la symétrie.

Le rapport d'inégalité ne jouit pas de la même propriété. Comparons, par exemple, les deux rapports numériques d'inégalité :

3 — 4,
et 5 — 7.

En comparant ces rapports, nous avons le sentiment d'une double ressemblance, d'une ressemblance fondée sur ce que ces deux rapports sont deux inégalités, et d'une ressemblance fondée sur ce que leurs termes sont placés respectivement dans le même ordre. Que ces termes soient figurés dans l'espace, ou qu'ils soient considérés d'une manière encore plus abstraite, s'il est possible, nous avons toujours ce sentiment que les nombres 3 et 4 occupent, l'un par rapport à l'autre, la même position relative, se trouvent dans le même ordre que les nombres 5 et 7. Changeons maintenant l'ordre des termes de ces rapports, et comparons, par exemple, les rapports :

3 — 4,
et 7 — 5.

Bien que nous continuions à saisir une ressemblance d'espèce, nous cessons alors de percevoir une ressemblance d'ordre ou de position relative; nous avons, au contraire, le sentiment d'une différence et le rapport 7 et 5 nous paraît opposé au rapport 3 et 4. Il y a pour nous, entre ces deux rapports, une différence aussi grande qu'entre un rapport d'égalité et un rapport d'inégalité. On voit même que la comparaison peut porter, au point de vue des sens, non seulement sur des rapports d'inégalité de même espèce, mais encore sur des rapports d'inégalité d'espèces différentes. Le sens des rapports d'égalité a une valeur absolue, comme les mots droite et gauche.

Mais laissant ce point de côté, car il touche à la question de la

grandeur mathématique, je m'en tiendrai à la comparaison des rapports de même espèce.

Il s'agit maintenant de savoir si la notion du sens de l'inégalité, telle que je viens de la faire ressortir, est une notion irréductible ou si elle est susceptible de se ramener à des notions plus directement connues. Il s'agit de savoir si ce sentiment du sens est un sentiment primitif, ou un sentiment raisonné.

Pour répondre à cette question, je procéderai comme j'ai déjà procédé dans l'analyse des rapports d'égalité et d'inégalité. Au lieu de m'en tenir, à la manière des métaphysiciens, à des considérations vagues, indéterminées, je m'attaquerai à quelques espèces particulières de rapports d'inégalité, et je chercherai à résoudre en éléments simples ce qui peut déterminer leur sens. Il me suffira, dans ce but, de prendre pour la définition même de ces rapports une base suffisamment élargie.

10. Je rappelle comment se définissent les rapports d'égalité et d'inégalité entre les forces : deux forces sont égales quand elles font équilibre à une troisième force; elles sont inégales quand toute force qui fait équilibre à l'une d'elles ne fait pas équilibre à l'autre.

Ces définitions supposent la connaissance de deux relations dynamiques; l'une est la relation d'équilibre entre deux corps liés solidairement et qui tendent à se mouvoir en sens opposé, mais qui, par suite de leur réaction mutuelle, ne se meuvent pas. L'autre est la relation de transmission de mouvements entre deux corps placés dans les mêmes conditions, mais qui ne neutralisent pas leurs mouvements et qui prennent, par conséquent, un mouvement commun, dans un certain sens.

Mais cette manière de présenter la question sans entrer dans le détail des différents sens de mouvement, suffit seulement pour former une esquisse des rapports d'égalité et d'inégalité. Il faut maintenant approfondir davantage la structure de ces deux rapports si l'on veut en avoir une idée adéquate.

Examinons donc de plus près les relations de transmission de mouvement, c'est-à-dire étudions ce qui se passe quand deux corps soumis à des forces de même direction et de sens opposé, sont mis en rapport de manière à contrarier leurs mouvements sans les annuler.

Un premier fait, déjà signalé, est le mouvement commun que prennent ces corps.

Un second fait est ce fait que le mouvement commun des deux corps se trouve entièrement déterminé et ne dépend, étant donnés les

corps, que des accélérations composantes et de leur sens, et est indépendant de la direction commune suivie, et de la nature particulière des causes, pesanteur, électricité, élasticité, etc., qui tendent à faire mouvoir les corps considérés.

La conséquence de ce second fait, c'est que la relation de transmission de mouvement est une relation non symétrique, ayant un sens déterminé, indépendant du sens absolu des mouvements composants.

En effet le mouvement résultant a nécessairement le même sens que l'un des mouvements composants, et il a par suite, un sens opposé à celui de l'autre mouvement. Il faut donc distinguer, dans les deux termes de la relation, le corps A dont le sens du mouvement n'est pas modifié, et celui B dont le sens du mouvement se trouve renversé. Nous pouvons alors convenir de représenter la relation par l'expression AB, réservant l'expression BA pour toute relation où le corps B serait celui qui conserve le même sens de mouvement. Géométriquement, le sens de la relation peut être représenté par une flèche

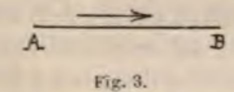


Fig. 3.

qui figure, non pas le sens absolu du mouvement résultant, mais l'ordre entre les deux termes, tel qu'il vient d'être défini.

Si la relation de transmission de mouvement a un sens déterminé, il n'en est pas de même de la relation d'équilibre, qui est symétrique. Toutefois il serait peu rationnel de conclure que celle-ci n'est susceptible d'aucun sens : tout groupe de deux choses comporte nécessairement un sens.

On exprimera mieux le vrai caractère de la symétrie en disant que la relation d'équilibre a un sens, mais que ce sens est indéterminé [1]. A supposer même (ce qui n'est pas) qu'il n'y ait là qu'une forme de langage, cette forme me facilitera beaucoup l'énoncé le plus général des propositions qui vont suivre.

11. Examinons maintenant comment cette notion du sens des

1. Spencer a montré, dans un autre ordre d'idées, que la coexistence ne diffère de la séquence que par l'indétermination de l'ordre entre les deux termes, c'est-à-dire du sens de la relation. De là cette conclusion que l'espace n'est autre que le fait le plus général de symétrie du monde extérieur, reconnu par les impressions d'ordre quelconque (toucher, goût, odeur, etc.), associées aux sensations musculaires dues à notre activité propre.

relations d'équilibre et de transmission de mouvement intervient dans les rapports d'égalité et d'inégalité.

L'égalité est définie par la coexistence de deux relations conjointes d'équilibre. Deux forces sont égales quand les corps A et B, dont elles sont les attributs, font équilibre à un troisième corps M. Mais l'expérience prouve que, si l'on change l'accélération du corps M, l'équilibre ne sera plus possible; elle prouve en outre que certains autres corps, soumis à certaines accélérations, peuvent aussi ne pas réaliser l'équilibre quand ils sont opposés aux corps A et B. Nous savons même, comme je l'ai indiqué en analysant l'égalité [1], que tout corps qui ne fait pas équilibre à l'un des corps A ou B, ne fait pas équilibre à l'autre. Ainsi, si l'une des relations conjointes est une relation de transmission de mouvement, il en est de même de l'autre, en sorte que, dans l'égalité, les deux relations conjointes sont toujours de même espèce; ce sont toujours, ou deux relations d'équilibre, ou deux relations de transmission de mouvement; l'égalité est incompatible avec deux relations dont l'une serait un équilibre, l'autre une transmission de mouvement.

Mais il y a plus, et c'est maintenant le point nouveau que j'ai à faire ressortir; non seulement la ressemblance de nature des relations conjointes se maintient lorsqu'il y a égalité, quels que soient le corps M et son accélération; mais, en outre, il y a toujours ressemblance de sens; voilà un fait d'expérience à ajouter à ceux déjà

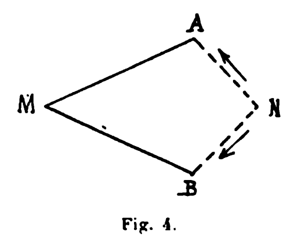


Fig. 4.

signalés. Si deux corps A et B sont soumis à des forces égales, tout corps N qui déplace le corps A déplacera également le corps B; s'il est déplacé par A, il sera aussi déplacé par B. Il y a donc coexistence entre le rapport d'égalité et la relation de ressemblance entre les sens des relations NA et NB. C'est ce qui est figuré ci-dessus (fig. 4).

MA et MB sont des relations d'équilibre, et NA et NB des relations de transmission de mouvement dont le sens est indiqué par les flèches.

1. *Rev. phil.*, n° 188, p. 144.

Ainsi donc le rapport d'égalité de force jouit de deux propriétés, savoir :

1° Coexistence de deux relations d'équilibre;

2° Coexistence de deux relations de transmission de mouvement de même sens.

En d'autres mots, tout rapport d'égalité de force implique la ressemblance exacte des deux relations conjointes quant à leur espèce et à leur sens, *quel que soit le terme intermédiaire M considéré.*

12. Ce qui caractérise, en premier lieu, l'inégalité, c'est, comme je l'ai montré précédemment, la négation de la possibilité de coexistence de deux relations conjointes d'équilibre; tout corps M, qui fait équilibre à l'un des corps A ou B considérés, ne fait pas équilibre à l'autre. Mais la considération du sens de la transmission de mouvement permet de compléter cette notion.

Un premier fait, qui constitue une loi expérimentale de la mécanique, est le fait que, s'il existe des corps susceptibles de produire des effets semblables sur les corps A et B, c'est-à-dire de les déplacer, ou d'être déplacés, tous les corps ne sont pas susceptibles d'agir ainsi; le rapport d'inégalité est compatible avec un système formé de deux relations conjointes de transmission de mouvement de même sens, mais, contrairement à ce qui a lieu pour l'égalité, un terme intermédiaire quelconque ne satisfait pas nécessairement à ce système. En effet, il existe des corps en nombre indéfini qui, étant déplacés par l'un des corps A, déplacent l'autre. Les relations de transmission de mouvement comparées sont alors de sens contraire, ce qui n'a jamais lieu dans l'égalité.

On peut donc, étendant les définitions déjà données, dire que si l'égalité de force a lieu quand les relations composantes sont toujours (nécessairement) de même nature et de même sens par rapport au terme intermédiaire, l'inégalité a lieu quand ces relations peuvent être, pour certaines déterminations du terme intermédiaire, des relations de même nature, mais de sens opposé. L'inégalité de force repose donc sur une différence de sens entre deux relations semblables; c'est la distinction la plus générale que l'on puisse établir entre l'inégalité et l'égalité.

Des figures permettront de préciser ces remarques. Le système générateur de l'égalité peut être représenté par les figures suivantes (fig. 5), selon que le corps M déplace les corps A et B ou est déplacé par ces corps.

Le système générateur de l'inégalité peut, au contraire, être représenté par l'une ou l'autre des deux figures suivantes (fig. 6),

suivant que le corps M est déplacé par le corps A ou déplace ce corps.

Dans les deux premières figures, les relations MA et MB sont de même sens par rapport au terme intermédiaire ; dans les autres figures, elles sont de sens opposé.

Ceci établi, remarquons que le rapport d'égalité ne comporte pas de sens déterminé, car les deux systèmes représentés par la figure 5

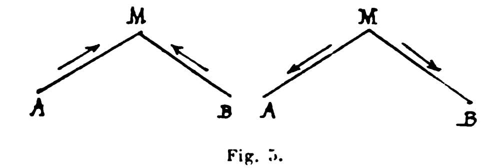


Fig. 5.

sont compatibles pour les mêmes déterminations particulières des termes extrêmes et la composition de ces systèmes ne fournit aucune base qui justifie un ordre relatif entre les termes extrêmes.

Il en est tout autrement de l'inégalité. En vertu d'un axiome important de la mécanique, les systèmes représentés par la figure 6

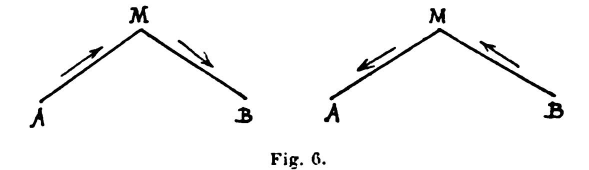


Fig. 6.

sont incompatibles pour les mêmes déterminations particulières des termes extrêmes. Si, par exemple, un certain corps M est déplacé par le corps A et déplace le corps B, tout autre corps M′ qui n'exercera pas des effets respectivement semblables sur les corps A et B sera déplacé par A et déplacera B ; le système des relations conjointes pourra prendre la première forme, il ne pourra pas prendre la deuxième forme. Maintenant, les corps M, M′, qui exercent des actions dissemblables sur les corps A et B, sans représenter tous les corps concevables, sont cependant en nombre indéfini. C'est là un axiome de mécanique qui n'est autre qu'un principe d'indétermination applicable au sens des relations conjointes de transmission de mouvement.

Grâce à ce principe, la condition d'abstraction est satisfaite, et le système de relations conjointes qui fonde l'inégalité présente une particularité constante, indépendante du terme intermédiaire : les flèches qui figurent le sens des relations composantes ont une direction invariable.

C'est évidemment cette direction qui doit être prise comme définition du sens de l'inégalité; on peut convenir, par exemple, que le terme A, dans l'inégalité AB, est celui qui déplace le terme intermédiaire. Géométriquement, la définition du sens de l'inégalité se trouve contenue dans la figure ci-dessous :

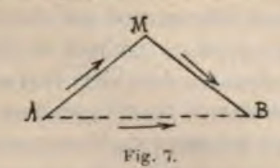


Fig. 7.

où les lignes MA et MB représentent les relations de transmission de mouvement, et où la ligne AB représente le rapport d'inégalité dont le sens est aussi indiqué par une flèche.

Le principe d'indétermination invoqué plus haut peut encore s'énoncer en disant que si les relations composantes AM et MB sont de même sens, ce sens reste le même, quel que soit le corps M choisi. Ainsi donc le sens du rapport d'inégalité peut être défini par le sens des relations AM-MB.

Ce troisième principe est, il faut le remarquer, l'homologue du principe d'indétermination qui fonde le rapport d'égalité. D'après ce dernier principe, la coexistence des deux relations d'équilibre est indépendante de toute détermination particulière du terme M; d'après le nouveau principe, la coexistence des deux relations de même sens AM et MB est indépendante aussi de toute détermination particulière du terme M (je ne dis pas : de toutes *les* déterminations particulières). On peut donc réunir ces deux principes dans un énoncé commun, en disant que dans le rapport quantitatif simple (rapport d'égalité ou d'inégalité), la ressemblance ou la différence de sens entre les relations composantes ainsi que le sens de cette différence sont indépendants de toute détermination particulière du terme commun.

13. Le sens du rapport d'inégalité de température se définit comme celui du rapport d'inégalité de force; il est facile de le voir.

Toutefois une petite difficulté se présente, qui provient de ce que certains corps ne suivent pas une loi uniforme de dilatation; tel est, par exemple, le cas de l'eau au-dessous de 4° C. Pour simplifier, je ne tiendrai pas compte de ces corps, en petit nombre d'ailleurs [1].

1. Il est vraisemblable que les corps qui s'écartent de la loi générale de dilatation sous l'action de la chaleur, comme ceux dont le coefficient de dilatation

Tandis que les rapports quantitatifs simples entre des forces reposent sur les relations de transmission de mouvement et d'équilibre mécanique, ceux qui existent entre les températures reposent sur les relations d'équilibre thermique et de transmission thermique. Cette dernière expression me sert à désigner ici le phénomène consistant dans le changement de volume qui s'accomplit sous pression constante, lorsque deux corps en contact et isolés thermiquement du milieu ne se trouvent pas en équilibre thermique.

Or la relation de transmission thermique a un sens et ce sens n'est plus ici le sens d'un mouvement ou changement de position dans l'espace, mais le sens des variations de volume ou changements de forme. En effet, l'expérience montre, qu'à part les corps tels que l'eau au-dessous de 4°C, les variations de volume des deux corps en communication thermique se font toujours en sens opposé; tandis que l'un des corps, le corps A par exemple, se contracte, l'autre corps, le corps B, se dilate. Cette différence entre le sens des variations de volume détermine évidemment un sens pour la relation de transmission thermique, et l'on peut convenir que ce sens est le sens de la contraction à la dilatation. Ce sens est indépendant, c'est là un autre fait d'expérience, de la nature des corps et ne dépend que de leur état thermique. On peut, par exemple, substituer au corps A un corps A′ d'une température égale, et si les corps A′ et B sont mis en communication thermique, ce sera le corps A′ qui se contractera, et le corps B qui se dilatera. De la sorte, on peut dire que le sens de la relation de transmission thermique n'est pas seulement le sens d'une relation entre des corps déterminés, c'est aussi, et avant tout, le sens d'une relation entre des températures différentes, attributs de ces corps.

Si l'on considère maintenant le rapport d'égalité de température, on voit que le principe précédent peut être énoncé en disant que tout corps M qui entraîne, par exemple, une contraction d'un corps A, dans la transmission thermique, entraînera aussi la contraction d'un corps B si la température de celui-ci est égale à celle du corps A. Par suite, le rapport d'égalité de température jouit de cette propriété que les deux termes de ce rapport présentent avec tout autre terme, des relations de transmission thermique de même sens, propriété analogue à la propriété déjà signalée pour le rapport d'égalité de force.

S'il s'agit de deux corps A et B à des températures différentes, le

ou la résistance électrique varient rapidement dans un court intervalle de températures, subissent alors un changement d'état qui doit être assimilé à la dissociation d'un système chimique homogène.

fait en question ne se produit pas nécessairement, et il existe certains états thermiques du corps M tels que les relations de transmissions thermiques MA et MB soient de sens contraire. Tout corps quelconque M satisfait à cette condition, et le nombre des états thermiques du corps M qui permettent de la réaliser est indéfini. De là cette définition générale de l'inégalité de température : qu'elle exprime la possibilité de coexistence de deux relations conjointes de transmission thermique ayant des sens opposés.

Dans ce système encore, l'expérience fait constater que la substitution d'une autre température de comparaison, si elle permet de réaliser l'opposition du sens des relations, ne modifie pas le sens de la différence entre les sens des relations composantes. Par exemple, si le corps M à un certain état thermique déterminé entraîne une contraction du corps A, et une dilatation du corps B, tout autre corps N, ou le corps M lui-même, à une autre température, entraînera exactement les mêmes conséquences, si ses actions sur les corps A et B sont dissemblables. On peut donc faire abstraction du corps M et de son état thermique, et considérer que le sens du rapport d'inégalité de température ne dépend que des corps A et B, et de leur état thermique. Le sens de l'inégalité de température sera alors défini conventionnellement par le sens du corps qui se contracte au corps qui se dilate; ce sera une définition semblable à celle qui a été établie au sujet de l'inégalité de force.

Il existe ainsi, sur tous les points, une correspondance exacte entre ce qui vient d'être exposé au sujet de la température et ce qui a été exposé au sujet de la force. Il y a, toutefois, cette différence que la force est un attribut d'un corps soumis à des causes de mouvement, et que le sens de l'inégalité de force est indépendant de la nature particulière de ces causes de mouvement, si l'accélération qu'elles tendent à imprimer reste toujours la même; tandis que la température est, comme la masse, ou plutôt comme l'élasticité, un attribut des corps indépendant des circonstances extérieures. Par suite, on n'a pas, en ce qui concerne le sens de l'inégalité de température, à tenir compte des causes des changements thermiques.

14. Je passe maintenant à l'inégalité entre des masses; sur ce point, je serai bref, car les explications qui précèdent s'appliquent, sans grands changements, à cette nouvelle question.

Ici, je n'ai pas à me préoccuper du sens des relations composantes. Les rapports d'égalité ou d'inégalité entre des masses dérivent, les uns et les autres, de relations conjointes qui sont toujours de même sens; mais ce qui différencie ces rapports, c'est que les réduc-

tions d'accélération qui constituent le fondement des relations com-posantes considérées sont égales, s'il s'agit d'égalité de masse, inégales s'il s'agit d'inégalité. D'ailleurs ces égalités ou inégalités subsistent, quel que soit le terme commun choisi, quel que soit le corps M, quelle que soit son accélération. et quelle que soit la nature particulière des causes de mouvement qui le sollicitent.

Un dernier fait achèvera de préciser la nature de l'inégalité de masse : soient a et b les les réductions d'accélération pour un certain terme intermédiaire M, et supposons que l'on ait :

$$a > b.$$

C'est une loi de mécanique [1] que si l'on substitue au terme M tout autre terme M', et si a' et b' sont les nouvelles réductions d'accélération, on aura encore :

$$a' > b'.$$

Ce sens de l'inégalité entre les deux réductions d'accélération est donc constant, indépendant du terme intermédiaire, et il définit le sens même de l'inégalité entre les masses A et B. Il est permis de convenir, par exemple, que dans l'inégalité AB, le corps A est celui qui exerce la plus forte réduction d'accélération.

15. Je terminerai ce rapide examen par l'étude du sens de la transmission de chaleur. Il s'agit là du phénomène qui fonde la relation de concomitance entre des variations d'état thermique. Lorsqu'on s'occupe de la température, il n'y a à tenir compte que du fait de variation de volume, ou plutôt du sens des variations. Mais quand il s'agit de la chaleur, le fondement de la notion repose sur la comparaison des variations de température qui s'accomplissent simultanément, sous pression constante. dans deux corps mis en communication thermique, mais isolés thermiquement du milieu et ne pouvant subir aucun changement chimique. L'égalité est alors caractérisée par la concomitance, et l'inégalité par la non-concomitance.

1. On peut s'étonner de me voir invoquer autant de lois qui n'ont jamais été explicitement énoncées. Ces lois, dira-t-on, ne sont-elles pas des corollaires évidents de ce que la masse, par exemple, est une quantité? L'objection porte, si l'on admet que la quantité, la masse, sont des notions *à priori*, toutes faites dans l'esprit. Mais l'objet de mes analyses est précisément de montrer que ces notions constituent, au contraire, des constructions compliquées, et qu'il faut seulement les considérer comme un moyen d'indiquer, dans une formule brève et commode, les douze ou quinze lois expérimentales que j'ai eu à invoquer successivement dans chaque science.

Soient donc deux corps A et B, dont les variations d'état thermique t et t' pour le corps A, s et s' pour le corps B, ont entre elles un rapport d'inégalité. Cela signifie que si le corps A, en passant de la température t à la température t', fait passer le corps M, avec lequel il est au contact, de la température θ à la température θ', le corps B, en passant de la température s à la température s', fait passer le corps M de la température θ à une température θ'', *différente* de la température θ'. Mais l'expérience permet de constater que, quel que soit le corps M considéré, et quelle que soit la température initiale, le sens de la différence $\theta'' - \theta'$ reste toujours le même; si par exemple θ'' est plus grand que θ', la température θ''' atteinte par un corps quelconque N sera encore plus grande que la température θ'. Par conséquent le sens de l'inégalité entre les quantités de chaleur mise en jeu par les corps A et B peut être défini par le sens de la différence arithmétique, de la même manière que l'on définit le sens de l'inégalité de masse.

Je rappelle, d'ailleurs, que si la variation thermique de t à t' du corps A, entraîne pour le corps M une variation thermique de θ à θ', la variation thermique de t' à t entraînera la variation de θ' à θ. Il résulte de là que les rapports d'égalité et d'inégalité sont indépendants du sens des variations thermiques comparées, et il en est de même évidemment du sens du rapport d'inégalité. En d'autres termes, ce qui est vrai des chaleurs absorbées est aussi vrai des chaleurs dégagées, et réciproquement.

De la même manière, les rapports d'inégalité et d'égalité de force sont indépendants des directions des forces; c'est un fait que je n'avais pas signalé, en raison de son caractère intuitif; il est moins évident pour ce qui concerne la chaleur, lorsqu'on ne pose pas *à priori*, comme on le fait communément, que la chaleur est une quantité, et que, comme la masse et l'énergie, elle se conserve dans les phénomènes de conduction de la nature de ceux que je considère ici.

16. Je résume maintenant les analyses qui précèdent pour en dégager les traits communs pouvant appartenir au rapport d'inégalité en général.

On a vu que la définition la plus complète de ce rapport, celle qui embrasse le plus de propriétés repose : pour la force, sur la coexistence de deux relations de transmission de mouvement de sens opposé; pour la température, sur la coexistence de deux relations de transmission thermique de sens opposé; pour la masse, sur la coexistence de deux relations de transmission de mouvement de

même sens, mais correspondant à des variations inégales d'accélération; pour la chaleur enfin, sur la coexistence de deux relations de transmission de chaleur de même sens, mais non concomitantes[1]. Ainsi donc les rapports d'inégalité de force, de masse, etc., ont pour système générateur un assemblage de deux relations de même nature, liées par cette condition que ces relations soient de sens opposé, ou qu'il y ait entre leurs fondements respectifs, ou une inégalité, ou une différence de position relative dans le temps ou dans l'espace.

La condition qui lie ainsi les deux relations constitue le fondement même de l'inégalité, et elle présente un sens qui est, par définition, le sens de l'inégalité; ce sens est celui d'une différence entre les sens de deux relations, ou le sens d'une inégalité plus directement connue.

Il n'est pas téméraire certainement, en raison de la simplicité du système générateur de l'inégalité, d'étendre cette conclusion à toutes les inégalités et de définir le rapport d'inégalité en général, par la coexistence de deux relations conjointes de même nature, soumis à cette condition d'être liées par une relation non symétrique. L'absence de symétrie du fondement devient le véritable fondement de l'inégalité et le sens de l'inégalité est, par définition, le sens du fondement.

Pour terminer sur ce point, j'ai à faire remarquer que l'indétermination du terme M, dans l'égalité, est relativement complète, est absolue. Dans l'inégalité, il en est autrement; tout terme M ne satisfait pas nécessairement à la condition de dissymétrie; l'inégalité est compatible avec une ressemblance exacte, même quant au sens entre les relations composantes, mais cette ressemblance n'est pas constante, elle est occasionnelle. L'inégalité, à ce point de vue, est simplement la possibilité ou la concevabilité d'un terme intermédiaire réalisant la dissymétrie.

17. Avant d'aller plus loin, dans le domaine spécial des mathématiques, il ne sera peut-être pas inutile que je présente ici, à propos de ce qui précède, une brève observation sur le sens des relations en général.

Celles-ci peuvent être dissymétriques; j'en ai cité des exemples :

1. Je rappelle que la concomitance entre deux phénomènes est caractérisée par ce fait que, si l'instant initial est le même, l'instant final est aussi le même. La concomitance est pour le temps ce que la coïncidence par superposition de deux figures est pour l'espace.

transmission de mouvement, de chaleur, etc. Elles peuvent aussi être symétriques : équilibre, concomitance, etc.

D'une manière générale, le sens d'une relation particulière n'est pas une notion *a priori*, une notion irréductible. Le sens d'une relation est défini par quelque particularité de dissymétrie dans son système générateur. Mais, en fin de compte, le sens d'une telle relation implique toujours le sens d'une autre relation particulière plus directement connue. Il y a donc, au point de vue du sens, aussi bien qu'au point de vue de la composition des systèmes, un enchaînement entre les relations. Or l'étude du sens d'un grand nombre de relations se ramène, en dernière analyse, à l'étude du sens des relations fondamentales, celles d'espace, de temps, de nombre. Mais le sens d'une position relative dans le temps, l'espace ou la série des nombres n'est, au fond, que l'ordre de deux termes d'une séquence. C'est donc la notion d'ordre qui constitue l'élément irréductible de beaucoup de notions de sens, quelque complexes qu'elles soient.

III

18. Dans un système générateur de relations, les termes intermédiaires ne sont pas les seuls qui soient indéterminés; les termes extrêmes sont aussi indéterminés dans une certaine mesure, et la relation définie par le système générateur n'est pas uniquement une relation entre deux termes déterminés : c'est une relation entre deux attributs semblables.

Ainsi, dans un rapport d'égalité, on peut substituer à l'un des termes A, un autre terme lié par un rapport d'égalité avec le terme A, sans troubler l'égalité, en vertu de cet axiome que deux choses égales à une troisième sont égales entre elles (voir n° 6). Si l'on a :

$$a = b$$

et

$$a' = a,$$

on aura aussi :

$$a' = b.$$

C'est grâce à cette propriété de l'égalité qu'on peut parler d'une égalité entre des forces, entre des masses, au lieu de parler d'une égalité entre des corps déterminés, considérés au point de vue de la force, ou de la masse, etc.

L'inégalité jouit de la même propriété. Dans tout rapport d'inégalité, on peut remplacer un terme par un autre terme d'une valeur

égale, sans détruire l'inégalité, *et sans en modifier le sens*. Si, par exemple, on a [1] :

$$a > b$$

et

$$a' = a,$$

on aura encore :

$$a' > b.$$

La première partie du principe en question est un corollaire direct de l'axiome sur l'égalité. D'après cet axiome, si trois grandeurs, a, a', b, sont liées par des rapports quantitatifs simples, et si deux de ces rapports sont des rapports d'égalité, le troisième est nécessairement un rapport d'égalité. Il ne peut donc y avoir simultanément que un ou trois rapports d'égalité, ou, ce qui revient au même, un rapport d'inégalité isolé est incompatible avec le système. Si donc deux rapports a à a', et a à b, sont l'un, un rapport d'égalité, l'autre un rapport d'inégalité, le troisième rapport, a' à b, ne peut être qu'un rapport d'inégalité. Le seul principe général invoqué pour passer de l'axiome au corollaire n'est ici qu'un principe intuitif relatif au groupement de trois choses appartenant à deux classes différentes.

La démonstration de la seconde partie de l'axiome sur l'inégalité est moins simple, et il faut examiner successivement deux cas : le cas où l'inégalité dérive directement d'une autre inégalité, et le cas où elle est fondée sur la différence de sens de deux relations semblables :

En ce qui touche au premier cas, qui est celui de la masse, je dis que si l'axiome sur le sens est vrai d'une inégalité, il est vrai aussi des inégalités qui en dérivent directement. C'est ce qui se voit presque immédiatement. Soient A et B deux corps de masses inégales, et réduisant l'accélération d'un corps M, de quantités inégales α et β, et supposons qu'on ait par exemple :

$$\alpha > \beta.$$

Soit maintenant un corps A', de même masse que le corps A, et réduisant, par conséquent, l'accélération du corps M, de la quantité α' égale à α.

Par définition, le sens de l'inégalité de masse entre A et B est le sens de l'inégalité de grandeur entre α et β; entre A' et B c'est le sens de l'inégalité entre α' et β. Mais puisque j'admets l'axiome pour les réductions d'accélération, j'admets que les inégalités entre α et β

1. J'emploie ici les signes $>$ et $<$ pour représenter les sens d'inégalité, sans leur attribuer une signification quantitative.

et entre α' et β ont le même sens. Il en est donc de même des inégalités de masse AB et A'B.

Le deuxième cas est celui de la force. Soient deux forces inégales A et B, l'inégalité étant représentée par la figure ci-dessous :

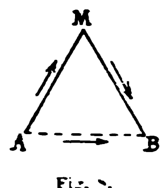


Fig. 8.

où MA et MB représentent des relations de transmission de mouvement dont le sens est figuré par des flèches, et AB le rapport d'inégalité considéré, ayant, par suite des sens adoptés pour les relations composantes, le sens de A vers B.

J'ai déjà indiqué (n° 11) qu'en vertu d'un principe expérimental de mécanique, on peut substituer à la force A une force *égale* A', sans troubler le sens de la transmission de mouvement. On obtient alors la figure ci-dessous :

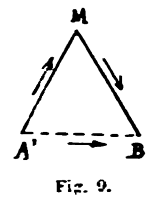


Fig. 9.

qui montre que le sens de l'inégalité entre A' et B est encore celui de A' vers B, ce qu'il fallait démontrer.

S'il s'agissait de tout autre rapport d'inégalité, la démonstration resterait toujours la même, car elle repose sur ce principe, vrai de toutes les relations homogènes qui fondent un rapport quantitatif simple, que le sens de ces relations n'est pas modifié si l'on remplace l'un des termes par un autre terme présentant, avec le terme remplacé, un rapport d'égalité de l'espèce considérée.

Revenons maintenant au premier cas, celui d'une inégalité R dérivant d'une autre inégalité R_1. Ou cette dernière dérive d'une différence de sens entre deux relations semblables, et alors la démonstration précédente prouve que l'axiome s'y applique directement, et que par conséquent il est vrai aussi de l'inégalité R, — ou bien l'inégalité R_1 dérive aussi d'une autre inégalité R_2. On peut ainsi remonter d'inégalités en inégalités, et l'on parviendra finalement, soit à

une inégalité fondée sur une différence de sens, soit aux inégalités entre les grandeurs fondamentales, longueur, durée, nombre. Or l'axiome est vraie de ces grandeurs, et par conséquent il est vrai de toutes les espèces de grandeurs.

19. La loi sur le sens d'une relation de transmission de mouvement (voir nº 11), ou de toute autre relation du même genre, n'est qu'une application particulière d'un principe absolument général, que j'appellerai *le principe des trois sens*. Ce principe est le suivant : *lorsqu'il existe entre trois termes homogènes* (c'est-à-dire semblables), *A, B et C, pris deux à deux, trois relations semblables, AB, BC, AC, si les relations AB et BC ont le même sens, il en sera de même de la relation AC.*

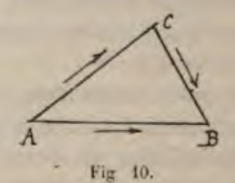


Fig 10.

La figure ci-dessus traduit géométriquement cet axiome.

Si les relations AB et BC sont symétriques, c'est-à-dire si elles comportent un sens quelconque, d'après l'axiome en question, la relation AC comportera un sens quelconque, c'est-à-dire sera symétrique. On voit donc que l'axiome sur la symétrie (voir l'*Égalité mathématique*, nºˢ 21, 31 et 32) rentre dans l'énoncé précédent; celui-ci doit être, par conséquent, considéré comme l'énoncé de la loi la plus générale qu'on puisse établir dans le domaine des sciences exactes.

A titre d'exemple de cette loi, je citerai son application à la relation de transmission de mouvement; quand le corps A déplace le corps B, et quand le corps B déplace le corps C, le corps A déplacera le corps C. C'est un principe de mécanique que l'expérience enseignerait à tenir pour vrai, si on ne l'admettait pas *a priori*.

Le principe sur les trois sens offre un caractère si nettement expérimental quand il s'agit d'électricité ou de chaleur, que les esprits peu habitués à reconnaître leurs idées habituelles sous des noms nouveaux seraient presque portés à en contester l'exactitude ou la généralité. Mais, s'il s'agit de l'espace, du temps, de l'ordre, ce principe devient purement intuitif, et l'on ne peut concevoir qu'il ne soit pas vrai.

Soient, par exemple, trois points, A, B, C, occupant sur une ligne quelconque des positions telles, que, par rapport à l'origine O, le point

B se trouve au delà du point A, et le point C au delà du point B. Le principe sur les trois sens consiste ici en ce que le point C se trouvera aussi au delà du point A. C'est là un axiome de la géométrie de position, axiome dont le caractère intuitif ne tient évidemment qu'à la facilité avec laquelle nous pouvons nous représenter mentalement trois points sur une ligne [1].

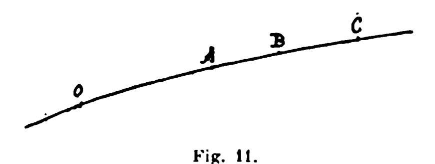


Fig. 11.

20. Il est utile de remarquer que le principe des trois sens a pour objet des relations susceptibles de s'associer deux à deux et ayant, par conséquent, des termes homogènes. Il peut s'appliquer par suite à tous les rapports quantitatifs, et en particulier à ceux dérivés de relations homogènes et symétriques, ce qui est le cas des rapports de force, de température, de quantité de chaleur, etc., et dans ce cas il a pour corollaire un principe que j'ai déjà admis au n° 11, à titre d'axiome; c'est ce principe que les rapports d'égalité de l'espèce considérée jouissent de la propriété d'être définis non seulement par un système de relations conjointes symétriques, mais encore par un système de relations conjointes non symétriques, mais possédant le même sens par rapport au terme commun.

Considérons en effet, pour préciser les idées, le rapport d'égalité de force entre deux corps A et B. Ces corps pourront réaliser respectivement un équilibre avec un certain corps M, et, en vertu de l'axiome sur la symétrie, il existera entre ces corps A et B une relation d'équilibre. La figure ci-dessous représente géométrique-

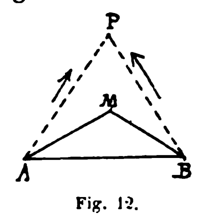


Fig. 12.

ment ce système de relations, MA, MB et AB étant trois relations d'équilibre.

1. Cette facilité est due au petit nombre de termes en relation; que l'on considère, par exemple, le rapport anharmonique de quatre points, et le caractère intuitif des propositions relatives à ce rapport n'existe plus. L'intuition ne diffère du raisonnement que par la simplicité unie à la répétition fréquente.

Soit maintenant P un autre corps qui ne fasse pas équilibre au corps A, qui soit déplacé par ce corps par exemple. La relation AP est alors une relation de transmission de mouvement, et, en vertu de l'axiome sur la symétrie [1], il en sera de même de la relation BP. Voilà déjà un premier point établi : les relations PA et PB sont de même nature.

Reste la question du sens. Si les sens des relations AP et PB étaient semblables, il en serait de même de la relation AB, qui aurait ainsi un sens déterminé, ce qui n'est pas, puisqu'elle est symétrique. Donc les relations AP et PB ont des sens différents, et comme le sens de la première est de A vers P, celui de la seconde sera de B vers P. Ainsi donc les deux relations composantes ont, par rapport au terme commun, le même sens, ce qu'il fallait démontrer.

Toute la théorie de l'égalité découle, en conséquence, du principe des trois sens, puisque l'axiome sur la symétrie n'en est qu'un corollaire.

21. Le principe des trois sens est applicable directement au rapport d'inégalité, car ce rapport appartient aussi à la classe des relations homogènes. De là cet axiome mathématique, que si deux rapports d'inégalité AB et BC, liés par un terme commun, ont le même sens, ce sens est aussi celui du rapport d'inégalité AC entre les termes extrêmes.

En employant les notations algébriques, cela revient à dire que si l'on a :

$$a > b$$

et

$$b > c,$$

on aura aussi :

$$a > c.$$

Avant d'examiner les conséquences remarquables qu'on tire de cet axiome, il n'est peut-être pas inutile de montrer qu'on peut en donner une démonstration analogue à celle qui a été donnée, au n° 7, de l'axiome sur l'égalité.

Qu'il soit possible de démontrer directement l'axiome en question, c'est ce que Spencer a déjà admis, mais la méthode qu'il a suivie ne me paraît pas correcte.

Les rapports AB et BC, dit-il, étant donnés, par exemple, comme des rapports de supériorité, le rapport CB sera un rapport d'infériorité. Or un rapport de supériorité est plus grand qu'un rapport d'infério-

1. *Rev. philos.*, n° 188, p. 146.

rité; par suite le rapport AB, qui est un rapport de supériorité, est plus grand que le rapport CB, qui est un rapport d'infériorité; mais le terme B est commun aux deux rapports, donc le terme A est plus grand que le terme C, ce qu'il fallait démontrer.

Malgré tout le respect que j'éprouve pour l'illustre penseur anglais, je dois avouer que ce raisonnement me paraît reposer uniquement sur un simple jeu de mots.

Il est fondé, en effet, sur deux assertions qui n'ont pas de signification, à savoir : 1° qu'il y a un rapport du plus grand au plus petit entre deux rapports d'inégalité de sens contraire, c'est-à-dire que l'on a :

$$> \text{ plus grand que } <$$

2° que le rapport qui existe entre deux rapports conjoints existe aussi entre les deux termes non communs de ces rapports.

Les expressions d'infériorité et de supériorité, de plus grand et de plus petit, employées par Spencer, n'ont d'ailleurs pas de signification par elles-mêmes; elles n'en ont que si l'on suppose connue la notion de grandeur; or celle-ci implique l'axiome à démontrer; il y a donc un cercle vicieux.

J'en viens maintenant à la véritable démonstration de l'axiome. Je devrais, comme précédemment, examiner deux cas : le cas où l'inégalité considérée dérive d'une autre inégalité, et le cas où elle repose sur une différence de sens entre les deux relations conjointes. Je m'en tiendrai, pour simplifier, à ce second cas, auquel le premier peut toujours être ramené.

Soient donc, afin de préciser les idées, trois corps, A, B et C, tels que les rapports d'inégalité AB et BC aient le même sens, celui de A vers B, et de B vers C.



Fig. 13.

Soit aussi un corps P qui, déplacé par le corps A, déplace le corps B. Ce corps P déplacera aussi le corps C, sans quoi le sens de l'inégalité entre B et C serait, par définition, de C vers B, ce qui est contraire aux données.

Considérant maintenant le système APC, nous voyons qu'il est composé de deux relations AP, PC de même sens; or ce sens est,

aussi par définition, le sens de l'inégalité AC. Celle-ci se trouve donc avoir le même sens que les inégalités AB et BC, ce qu'il fallait démontrer.

22. On pourrait croire que la démonstration précédente repose uniquement sur des définitions. Cependant elle invoque, en réalité, l'axiome sur la coexistence; outre cet axiome, elle invoque aussi un autre axiome beaucoup moins connu et qu'il faut mettre en lumière.

On remarquera, tout d'abord, que si une relation de ressemblance de sens ne comporte pas de sens, et constitue une relation symétrique, il en est tout autrement d'une relation de différence entre les sens de deux relations.

Il est clair, par exemple, que dans les figures ci-dessous, la différence

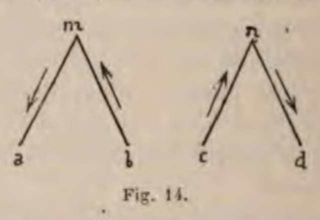


Fig. 14.

rence entre les sens des relations *ma* et *mb* n'a pas le *même sens* que la différence entre les sens des relations *nc* et *nd*. Cela montre, soit dit en passant, que le sens d'une inégalité n'est pas autre chose que le sens d'une différence de sens.

Ceci posé, soient α, β et γ, des points représentant les *sens* des relations PA, PB, PC.



Fig. 15.

La ligne pleine βγ représentera la ressemblance entre les sens β et γ, et les lignes pointillées αβ et αγ représenteront les différences entre les sens α et β, et α et γ. Le sens de ces différences est d'ailleurs figuré par les flèches.

Or, dans la démonstration du paragraphe précédent, on a conclu que le sens de l'inégalité AC est le même que le sens de l'inégalité AB, de ce que le sens de PA à PC est le même que celui de PA à PB. Mais cette proposition elle-même repose sur cette donnée que les

sens de PB et de PC sont les mêmes. En d'autres termes, on a admis que le sens de la relation de différence de sens $\alpha\gamma$ est le même que celui de la relation de différence $\alpha\beta$, parce qu'il y a ressemblance entre les sens β et γ.

On s'appuie par là sur un axiome de la science de l'Ordre, axiome qui consiste en ce que le sens d'une différence de sens $\alpha\beta$ n'est pas changé si l'on remplace l'une des relations β par une relation de même sens γ. On peut dire aussi que deux sens β et γ qui présentent avec un troisième sens γ deux relations semblables de ressemblance ou de différence sont eux-mêmes semblables. C'est, en définitive, grâce à cet axiome si abstrait que l'on peut, dans une inégalité $a > b$, remplacer l'un des termes par une grandeur égale sans modifier le sens de l'inégalité.

23. L'axiome sur le sens de l'inégalité a un corollaire important qui est le pendant du principe sur l'égalité de l'action et de la réaction.

Considérons, par exemple, le cas traité précédemment, celui de trois corps A, B, C, tels que le corps A déplace le corps B, que le corps B déplace le corps C, et que par suite le corps A déplace le corps C. Puisque les corps A et C exercent des actions de sens contraire sur un troisième corps B, il en résulte, par définition même, qu'il y a inégalité de force entre ces deux corps, et que le sens de cette inégalité se trouve ainsi lié à celui de la relation de transmission de mouvement AC. C'est là un théorème qui peut encore s'exprimer en disant que le mouvement résultant se fait dans un sens déterminé par celui de l'inégalité, principe qui n'est pas évident *a priori*.

S'il existe une connexion constante entre le sens d'un rapport d'inégalité de force et le sens de la transmission de mouvement, il ne faudrait pas croire cependant que ces deux sens soient une seule et même chose, et que le sens de l'inégalité puisse être défini par le sens du mouvement résultant. Entre les deux corps A et C, il y a deux sortes de relations : il y a la relation quantitative qui a pour termes les forces auxquelles ces corps sont soumis, et il y a la relation de transmission de mouvement; chacune de ces relations a un sens propre, et c'est une loi, ce n'est pas une définition, que ces sens sont liés invariablement l'un à l'autre. On peut concevoir que cette loi ne soit pas vraie, sans cesser de concevoir un sens déterminé pour le rapport d'inégalité, sens défini par la structure de son système générateur.

Il est à peine besoin d'ajouter, en terminant, que ce que j'ai dit de l'inégalité de force peut se dire de toutes les autres inégalités de même genre, c'est-à-dire de celles dérivées de relations homogènes.

24. Pour prévenir toute confusion, il me reste à ajouter, en ce qui concerne la question du sens des inégalités, qu'au point où j'en suis de mon analyse, la notion de ce sens n'implique aucune notion de plus grand ou de plus petit, aucune notion quantitative proprement dite. Considéré en lui-même, ce sens n'a même pas de valeur absolue; il n'y a pas encore lieu de distinguer un sens positif ou un sens négatif. Tout ce que nous sommes actuellement en état de discerner, c'est une différence ou une ressemblance entre les sens d'inégalités de *même espèce*.

IV

25. Grâce à l'axiome sur l'égalité, il est possible de distribuer toutes les déterminations particulières d'une chose donnée, telle que la force, la masse, etc., en classes composées de choses présentant entre elles des rapports d'égalité. En effet, étant donnée une détermination particulière d'une force par exemple, nous savons, par la théorie de l'égalité, que nous pouvons diviser toutes les autres déterminations particulières possibles de la force en deux classes, comprenant, l'une toutes les forces égales à la force considérée, et par suite égales entre elles, l'autre toutes les forces qui ne sont pas égales à cette force considérée. Maintenant, choisissant l'une quelconque des forces comprises dans la seconde classe, nous pouvons effectuer une seconde classification semblable à la première, et nous aurons ainsi formé trois classes, les deux premières ne contenant que des forces égales entre elles. En continuant indéfiniment ainsi, nous arriverons donc à former un certain nombre de classes (un nombre indéfini, dans la réalité) caractérisées par ce fait que chaque classe ne comprend que des forces égales entre elles, et que deux forces appartenant à des classes différentes sont nécessairement inégales.

Nous savons de plus (n° 18), que, quelles que soient les déterminations particulières des forces comparées, appartenant à des classes différentes, le sens de l'inégalité entre ces forces reste le même, si ces classes sont toujours les mêmes. Par cette classification, nous pouvons, en conséquence, éviter d'avoir à considérer des déterminations particulières des termes des inégalités : il suffit que nous considérions les classes. Au lieu de raisonner sur des forces ou des masses particulières, nous pouvons raisonner symboliquement sur les classes qui les comprennent. Il est nécessaire, pour cela, de donner un nom à chaque classe, nom qui dénotera un objet que l-

conque de la classe, ou mieux, suivant les usages des mathématiciens, de représenter chaque classe par une lettre.

Le raisonnement symbolique est effectivement celui qu'on emploie toujours dans les mathématiques. Quand on raisonne, par exemple, sur deux forces F et F', il ne s'agit pas de deux forces entièrement déterminées, c'est-à-dire de deux corps de nature particulière, placés dans des circonstances particulières et déterminées; il s'agit de deux forces quelconques, mais soumises à la condition d'appartenir toujours à deux mêmes classes.

26. J'ai dit que l'axiome sur les trois sens entraîne des conséquences importantes. Grâce à cet axiome, en effet, les classes dans lesquelles sont réparties toutes les forces, ou toutes les masses, etc., classes considérées elles-mêmes comme unités, *peuvent être distribuées dans un ordre linéaire déterminé.*

Pour le bien montrer, je conviendrai que chaque classe sera représentée par un point d'une droite, et que le sens de la position relative de deux points quelconques indiquera le sens du rapport d'inégalité existant entre deux quelconques des forces appartenant aux classes représentées par ces deux points.

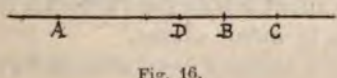


Fig. 16.

Or, étant donnée une classe déterminée, représentée par le point A, toutes les autres classes peuvent être distribuées en deux groupes suivant le sens de leur inégalité avec la classe A. Les classes de l'un des groupes seront donc représentées par des points situés, par exemple, à droite du point A, et les classes de l'autre groupe, seront, par suite, représentées par des points situés à gauche.

Soit B un point représentant une classe du premier groupe, point nécessairement situé à droite du point A. Toutes les autres classes du second groupe pourront alors être distribuées entre deux sous-groupes, l'un comprenant toutes les classes représentées par des points à droite du point B, et l'autre comprenant toutes les classes représentées par des points à gauche de B, mais nécessairement situés à droite du point A. Si, maintenant, nous examinons la position des points représentatifs du premier sous-groupe par rapport à la position du point A, nous voyons que ces points satisfont bien à la condition que nous nous sommes imposée. Par exemple, le point C représente une force, telle que le sens de l'inégalité BC est le même que celui de l'inégalité AB, puisque la classe C appartient

au premier sous-groupe. Mais, en vertu de l'axiome sur les trois sens, le sens de l'inégalité AC est le même que celui de l'inégalité AB; on voit donc que ce sens aussi est figuré par la position relative des points A et C.

Quant à un point D appartenant au deuxième sous-groupe, nous voyons qu'il suffit de le placer à droite du point A, ce qui est possible, pour que le sens des inégalités AD, BD soit effectivement représenté par la position relative des points.

Enfin, on remarquera qu'aucune classe du premier groupe n'est susceptible d'être représentée par un point à droite du point B: c'est la conséquence de ce qui vient d'être exposé au sujet de la classe C.

Il est clair qu'on peut continuer indéfiniment cette succession de groupements et qu'on arrivera ainsi à assigner une place déterminée, en tant que position relative, à chaque point représentatif des classes de forces, de masses, etc. Étant donné un certain nombre de classes ainsi représentées par une série de points, toute nouvelle classe sera nécessairement représentée ou par un point compris entre deux certains points consécutifs de la série, ou par un point situé en dehors de la série, à droite ou à gauche; mais, en tout cas, deux points, différemment placés par rapport à la série, ne pourront représenter à la fois la même classe.

Il suit de là, qu'étant données des classes de forces, de masses, etc., il est toujours possible de ranger ces classes dans un ordre linéaire, tel que le sens de l'inégalité entre les forces, les masses, etc., de deux classes quelconques, soit représenté par l'ordre dans lequel les deux classes sont placées. De plus, cet ordre linéaire sera indépendant du nombre des classes représentées, chaque nouvelle classe venant prendre sa place entre deux classes déjà placées, sans qu'il y ait à changer la place d'aucune de celles-ci. Non seulement, d'ailleurs, ce nombre est indéterminé, mais il peut être indéfini.

Ces séries linéaires qui permettent de distribuer les classes suivant le sens des rapports qu'elles présentent avec les autres classes ne reposent pas nécessairement sur un ordre concret dans l'espace ou le temps, mais sur un ordre abstrait, indépendant de tout mode de représentation.

Un exemple de cet ordre abstrait, dégagé de toute notion de grandeur, est fourni par les propriétés électriques des métaux. On sait, en effet, que si le métal A est électro-positif par rapport au métal B, et si le métal B est électro-positif par rapport au métal C, le métal A sera aussi électro-positif par rapport au métal C. Par conséquent, les métaux peuvent être rangés dans un ordre déterminé au point

de vue de leurs propriétés électriques, et cet ordre n'est ni un ordre dans l'espace, ni un ordre dans le temps.

Les séries linéaires, dans la classification des déterminations particulières des attributs quantitatifs, tels que la force, la masse, etc., donnent naissance à une notion nouvelle qui est celle de la grandeur mathématique; mais comme celle-ci est aussi basée sur la notion du zéro, notion importante que je n'ai pas encore eu l'occasion de traiter, je remets à une prochaine étude sur la Relativité des connaissances mathématiques l'examen des questions que soulèvent ces deux notions.

27. Je résume maintenant brièvement la présente note.

Le rapport quantitatif simple se trouve à la base de la connaissance mathématique. C'est le rapport qui a pour système générateur deux relations semblables conjointes, c'est-à-dire c'est le rapport qui existe entre deux termes liés à un troisième terme indéterminé par deux relations de même nature.

La nature de ces relations spécifie le rapport quantitatif. Suivant que ces relations sont des relations de transmission mécanique, thermiques, électriques, etc., le rapport quantitatif porte sur des masses, des forces, des températures, des quantités de chaleurs, des forces électro-motrices, etc.

Le rapport quantitatif simple comporte deux espèces opposées : il y a le rapport d'égalité, caractérisé par ce fait que non seulement les relations conjointes sont semblables, mais qu'elles ont le même sens; il y a le rapport d'inégalité, dont les deux relations composantes sont semblables, mais de sens différents, ou du moins se ramènent à des relations de sens différents.

Le rapport d'égalité est une relation symétrique; le rapport d'inégalité a un sens déterminé, qui est le sens de la différence de sens des deux relations composantes, c'est-à-dire le sens du fondement de l'inégalité.

Les rapports quantitatifs simples sont soumis à un principe très général, applicable sans doute à toutes les relations homogènes. D'après ce principe, le sens de trois relations conjointes AB, BC, CA ne peut être à la fois le même pour les trois relations; deux des relations ont nécessairement des sens différents par rapport à leur terme commun. Ce principe comprend le principe sur la symétrie.

A côté de ce principe on doit aussi placer le suivant : les sens de deux relations à la fois semblables (ou dissemblables) au sens d'une troisième relation sont semblables (ou dissemblables) entre eux. En combinant ces deux principes avec les axiomes sur la coexistence

et sur la ressemblance, on arrive aux conclusions suivantes qui sont les axiomes fondamentaux des mathématiques :

1° Deux choses égales à une troisième sont égales entre elles;

2° Dans une inégalité, on peut remplacer l'un des termes par un terme égal sans changer le sens de l'inégalité;

3° Si les inégalités conjointes AB, BC sont de même sens, le rapport AC est une inégalité également de même sens.

Grâce au premier de ces axiomes, on peut distribuer toutes les choses mesurables d'une espèce déterminée, en classes qui ne contiennent chacune que des choses liées par des rapports d'égalité. Dans les mathématiques on raisonne sur ces classes, et non sur les choses particulières qu'elles renferment.

Grâce au second et au troisième de ces axiomes, toutes les classes dans lesquelles se trouvent distribuées les choses mesurables d'une espèce déterminée peuvent être placées dans un ordre linéaire déterminé.

La notion primitive de l'ordre intervient donc directement dans les notions complexes qui fondent la grandeur et la quantité. En réalité, les mathématiques forment un chapitre de la Science de l'Ordre.

GEORGES MOURET.

LA RESPONSABILITÉ

(Suite et fin [1]).

IV. — *La responsabilité et l'état social.*

§ 1. Nous avons étudié jusqu'ici la responsabilité en examinant l'individu, abstraction faite de son milieu social. Une telle étude reste évidemment artificielle et incomplète si nous ne tenons pas compte à présent de la solidarité humaine. Nous sommes à des degrés divers responsables de ce qu'on fait autour de nous et de ce qu'on fera après nous, et les autres, nos ancêtres et nos contemporains, sont également responsables en partie de ce que nous avons fait et de ce que nous ferons. Quelle est la part de la société dans les actions de l'individu, quelle est la responsabilité inhérente à cette part dans l'action, quelle est de plus la responsabilité de la société considérée comme un tout, et celle de l'individu considéré comme un de ses éléments dans les actes sociaux et non plus dans les actes individuels, ce sont autant de points à examiner.

Il y a quelques années, on condamna aux travaux forcés à perpétuité un meurtrier Blin, dont l'histoire fit assez de bruit en ce temps-là. Les antécédents de l'accusé furent recherchés avec soin, les causes sociales du meurtre bien établies. M. Paul Bert raconta cette histoire, et la résumait ainsi [2] :

« Récapitulons : Enfant naturel, ayant subi, pendant la vie intra-utérine, le contre-coup des émotions et des douleurs de sa mère trahie ; fils d'un suicidé ; petit-fils, fils, neveu d'aliénés suicidés ; raillé, maltraité, brutalisé de toute manière à l'âge des tendresses, élevé par un homme condamné pour vol : voilà le bilan des débuts de Blin dans la vie. Que devient la responsabilité de ce criminel qui rit à sa condamnation, avec cette hérédité, avec cette éducation ?

1. Voir le numéro précédent.
2. J'emprunte ces citations et ces renseignements à la *Revue du mouvement social et économique*, n° d'avril 1884.

L'enfant aurait peut-être échappé à la première, « il était si gentil[1] ! » La seconde l'a perdu et celle-ci est œuvre sociale, comme le préjugé qui enveloppait de mépris l'innocent bâtard. Quels effets d'audience pour un avocat éloquent, renvoyant ses accusations au représentant de la société ! »

M. Vial à qui j'emprunte cette citation la fait suivre des réflexions suivantes qui expriment une opinion assez répandue : « Eh quoi ! M. Paul Bert trouve que tout ce que la société, dont il proclame cependant la responsabilité, avait à faire était de mettre la bête féroce hors d'état de nuire ; il se borne à conseiller de n'avoir ni indignation, ni colère ?

« Eh bien, j'en ai, de l'indignation et de la colère, mais ce n'est pas contre Blin, criminel en vérité, mais non responsable. C'est contre la société qui a fait de ce gentil enfant une bête féroce. »

La première réflexion qui se présente, à propos de cette manière de voir trop fréquente, c'est que si l'assassin n'est pas responsable du meurtre qu'il a commis, la société n'est pas responsable non plus de l'assassin qu'elle a formé, la responsabilité remonte aux causes qui ont rendu la société telle qu'elle doit nécessairement préparer des assassins, de là aux causes de ces causes, et ainsi de suite indéfiniment, sans qu'elle puisse jamais s'attacher à rien.

Nous nous orienterons autrement pour déterminer et apprécier la responsabilité de la société. D'abord on pourrait distinguer dans les influences que nous subissons la part des individus en tant qu'individus, celles que la société exerce sur nous en tant que groupe coordonné d'individus, cependant cette distinction risquerait, si on la poussait trop loin, de faire renaître le même problème sous une nouvelle forme. Retenons-en seulement ceci, que c'est une question de savoir si la société est responsable de toutes les influences auxquelles nous exposent nos rapports avec d'autres individus. Un enfant maltraité par ceux qui ont autorité sur lui peut se plaindre aussi bien de leur méchanceté que du système social. Car d'autres enfants, vivant dans la même société, ne reçoivent pourtant pas de mauvais traitements.

Quoi qu'il en soit, il est incontestable qu'une grande partie de notre personnalité, soit pour le fond, pour les tendances mêmes, soit pour la forme, pour la coordination de ces tendances et l'orientation du moi, nous vient des influences sociales.

Nous admettrons pour la société la même règle de responsabilité

1. Ce mot, étant donnée la façon dont on apprécie en général les enfants, ne paraît pas avoir une grande portée.

que pour l'individu : lorsque la perversion d'un individu est le produit logique du fonctionnement régulier d'un système social, la société est plus ou moins responsable selon que ce système a plus ou moins d'importance dans le groupement social, la responsabilité étant d'autant plus forte que le système est plus complexe. Si par exemple la société a un système d'éducation qui fausse l'esprit, elle est responsable des erreurs, des croyances fausses engendrées par ce système, d'autant plus qu'elle prendra plus de mesures pour en généraliser l'application. mais aussi d'autant moins que les intérêts, les désirs de la société sont en contradiction avec les résultats obtenus. Une société qui aurait besoin d'esprits faussés de telle ou telle manière et qui les fournirait à dessein, serait plus responsable qu'une autre. Une société dont les systèmes de correction tendent à pervertir l'individu qui y est soumis (et il semble bien que c'est quelquefois le cas pour la nôtre), est responsable de l'accroissement de perversité qui résulte de l'application de ses peines, et responsable aussi, au moins dans une certaine mesure, des récidives commises par les criminels qui l'ont subie une première fois. Des adultes qui n'étaient pas incorrigibles ont pu être entraînés, livrés au crime pour toujours par l'organisation vicieuse des prisons. Si l'on veut mesurer combien la peine subie dans le quartier commun de la prison de la Santé est, dit M. d'Haussonville, non seulement illusoire, mais corruptrice, il faut voir les détenus, non pas à l'atelier où l'activité du travail maintient l'ordre et une certaine décence extérieure, mais au préau et surtout au chauffoir... « Si l'un d'eux a conservé quelques bons sentiments, il n'aura qu'une idée, c'est de les cacher. Si le repentir commence à germer dans le cœur de quelque autre, un propos railleur, un conseil déshonnête étouffera bien vite ce germe... Il faut le dire bien haut : tout individu qui a subi en commun une peine d'une certaine durée sous une discipline aussi relâchée que celle des prisons de la Seine est, à moins de quelque cause de préservation particulière, irrévocablement corrompu, et si (ce qui est rare) il évite par chance ou par habileté de retomber de nouveau sous la main de la justice, il n'en mérite pas moins d'être classé parmi les malfaiteurs. » Je crois que l'opinion est unanime sur les inconvénients, au point de vue de la morale, du rapprochement des malfaiteurs dans les prisons. Tous les maux qui en résultent sont sans doute imputables en quelque chose aux détenus eux-mêmes, à la société de détenus dont ils font partie, mais si la responsabilité de cette petite société est plus grande en ce que le résultat ici est bien en harmonie avec les intentions, le but, les intérêts, les désirs du système social, tandis qu'ils sont en désaccord avec ceux de la grande société qui les a

emprisonnés, la responsabilité de celle-ci est singulièrement aggravée par ce fait qu'elle est un organisme bien plus complexe et bien plus puissant. Tant que la société continuera à appliquer systématiquement des peines qui pervertissent ceux qui en sont frappés, elle sera, à ce point de vue, responsable de leur perversion.

Elle est encore responsable à plusieurs égards pour le même individu. La nature de l'individu entre comme facteur dans le résultat final; un homme, à qui l'on imposera la compagnie de voleurs de profession, se pervertira par leur influence, mais aussi par l'effet de sa nature propre. Il y a ici une combinaison de deux facteurs. Certains de ses sentiments s'atrophieront, d'autres se développeront au contraire et pourront s'associer des éléments psychiques qui restaient jusqu'ici en dehors de leur influence, mais sa nature première joue un certain rôle dans ce processus, généralement elle est apte à subir l'influence pervertissante, elle est déjà pervertie, mauvaise à quelque degré. Cette nature d'où l'homme la tient-il? de l'hérédité et de l'éducation, deux choses pour lesquelles la société est encore largement responsable, par ses mœurs, par ses lois, par tous les engrenages de la vie sociale qui ont pris l'homme et toute la série de ses ancêtres et lui ont imposé les conditions d'existence, de mariage, d'éducation, etc., qui, peu à peu, ont façonné la race. Où que nous regardions quand nous recherchons les causes d'un crime ou d'une bonne action, les influences qui font le criminel ou l'homme de bien, partout nous apercevons la société, les divers groupements d'hommes, les diverses conditions sociales qui d'un côté préparent l'occasion du crime et de la vertu, de l'accomplissement du devoir ou de la violation du devoir, et de l'autre suscite et développe dans l'individu les sentiments qui feront de lui un meurtrier, un voleur, ou un honnête homme. Pour tout ce qui découle logiquement de sa nature, de son caractère, de son organisation, il n'y a pas de doute, la société est responsable.

Elle ne l'est pas seule; l'individu l'est aussi. Sans doute il ne s'est pas fait lui-même ou il ne s'est fait lui-même qu'en un sens et jusqu'à un certain point, mais la société aussi a subi des influences (physiques, sociales ou individuelles) qui l'ont façonnée et l'ont rendue ce qu'elle est. Après avoir subi des influences, elle en a exercé, elle n'est pas responsable de ce qu'elle a subi, elle est responsable de ce qu'elle a fait. Il en est de même pour l'individu. Sans doute, il n'est pas responsable du système social vicieux qui le pervertit, mais une fois perverti, il est responsable de sa perversion, comme il est responsable de son amélioration s'il est devenu plus moral, bien que ceci contredise des idées fort répandues.

Nous nous trouvons ici du reste en face d'une question importante qui aurait pu être abordée plus tôt, mais qu'il m'a semblé préférable de réserver jusqu'ici pour l'étudier dans son ensemble, celle des influences qui ont pour effet non pas tant d'affaiblir ou de dissoudre le moi que de transformer, de substituer une personnalité à une autre. Il se passe en ce cas ce qui arrive pour les malades à double personnalité, on ne saurait rendre une des personnalités responsable des actes de l'autre. Supposons pour rendre les choses plus claires, que la personnalité change complètement, qu'il ne reste plus aucune trace de l'orientation psychique primitive, nous aurons affaire, autant dire, à deux personnes différentes et nous n'aurons pas plus à blâmer la première pour les fautes de la seconde, qu'à louer la seconde pour les vertus de la première.

C'est là un cas impossible même à se représenter, cependant on constate des faits qui s'en rapprochent plus ou moins, la responsabilité d'une personnalité par rapport à l'autre varie plus ou moins selon les cas, mais toujours d'après la même loi, elle est proportionnelle au degré de coordination qui persiste entre la première et la seconde et surtout entre la première et les causes du changement. Nous songerions moins à reprocher à Auguste les fautes d'Octave, si ces fautes n'avaient eu précisément pour but de faire d'Octave Auguste. Cependant si nous supposons que le temps, la réflexion, d'autres causes, aient fait une œuvre durable, que même en changeant de nouveau de position Auguste n'eût pas changé de caractère, nous ne lui reprocherions plus ses fautes premières, ou du moins nous ne les reprocherions plus à la personne qu'il est, mais à celle qu'il fut; nous ne les associerons pas à la même personnalité, nous n'en rendrons pas le même moi responsable, jusqu'à un certain point au moins, et le jugement moral que nous porterons sur lui ne sera plus le même. En revanche, nous lui attribuons, nous lui imputons ses nouvelles vertus, nous ne les attribuons pas à son premier moi, à moins que nous n'en retrouvions dans ce premier moi le germe, c'est-à-dire que nous ne puissions établir un rapport de finalité entre des parties du premier et du second moi.

Quelle que soit la cause qui modifie ainsi le moi, une maladie, un accident, les résultats sont les mêmes, le nouveau système de phénomènes psychiques est responsable de ce qu'il est et des nouvelles coordinations psychiques qu'il produit. En général, nous disons qu'un fou n'est pas responsable, parce que les idées, les actes, les sentiments du fou sont mal coordonnés et ne forment pas un ensemble harmonique, mais s'il arrivait qu'une cause quelconque, une chute, un coup sur la tête, déterminât une perversion complète des

facultés morales, un changement radical du caractère et, en même temps, la formation d'une personnalité suffisamment riche, d'un groupe suffisamment complexe et unifié d'éléments, je n'hésiterais pas à trouver la nouvelle personnalité parfaitement responsable des actes qui seraient produits conformément aux nouvelles tendances, et qui dériveraient logiquement de la nouvelle personnalité. Mais en même temps l'ancienne resterait dans notre souvenir ce qu'elle était jadis. Elle n'est pas responsable de l'accident qui lui est arrivé, et qui l'a fait disparaître, pas plus qu'elle ne serait responsable d'un accident qui aurait détruit le corps au lieu de désorganiser l'esprit. Si l'accident, au lieu de tuer, transforme ce qui a existé autrefois, il n'a plus de responsabilité à supporter, mais le nouveau système formé a sa responsabilité propre.

C'est ce qui arrive avec les influences sociales; quand ces influences développent chez un individu des tendances qui existent déjà en lui, sans changer leur mode général de groupement, sans modifier sensiblement leur orientation, sans faire passer un homme de l'humilité à l'orgueil (à moins que ce changement ne soit le résultat logique du développement de la personnalité), la nature primitive de l'individu est responsable en même temps que la société et du changement et de ce qui s'ensuit. Sinon, la nature primitive reste hors de cause, mais la personnalité produite par la société est responsable d'elle-même, comme la société l'est aussi pour son compte. Il n'y a pas lieu d'essayer de nous attendrir sur le sort de Blin, assassin. Je ne sais s'il aurait pu dans d'autres circonstances être un honnête homme; étant enfant, il était « gentil », paraît-il. Cela ne signifie pas grand'chose, mais supposons à ce mot une portée qu'il n'a pas, nous avons le droit de regretter l'enfant gentil, nous avons le devoir de blâmer et d'essayer d'améliorer dans la mesure de nos forces la société qui a détruit cet enfant, mais nous avons à juger cet homme criminel, et le fait qu'il a été gentil autrefois ne change rien à sa nature actuelle. Si c'est cette nature qu'il nous faut apprécier quand nous sommes en face d'un malfaiteur, si la perversion est complète, si nous ne trouvons pas en lui le germe de bons sentiments à développer, si son crime est bien le résultat de sa nature propre et l'expression de sa personnalité, la suppression de cette personnalité s'impose. Nous verrons ailleurs si cette suppression doit être faite froidement et sans colère comme on tend à le croire et si la « vindicte sociale » est aussi ridicule que beaucoup de gens se l'imaginent; quoi qu'il en soit, nous ne pouvons blâmer la société sans blâmer l'homme qu'elle a produit et qui est du reste une sanction de la faute sociale, le meurtrier punissant la

société par sa seule existence. De ce qu'une organisation sociale mauvaise a eu pour conséquence une mauvaise organisation individuelle, il ne s'ensuit pas que celle-ci d'immorale devienne morale et que la première seule doit supporter les résultats de sa manière d'être. La société a fait l'assassin, l'assassin a commis le meurtre, chacun est responsable de son œuvre.

§ 2. Si nous cherchons la loi qui exprime les rapports de la responsabilité de la société à la responsabilité de l'individu, nous trouvons que c'est la même que nous avons déjà vue exprimer le rapport de la responsabilité du moi à celle des éléments psychiques. Plus la société est responsable, moins l'individu doit l'être et réciproquement. Ce qui laisse subsister une grande partie de la responsabilité individuelle, c'est l'état peu avancé de l'organisation de la société. Les incohérences sociales éclatent de toutes parts. Toutes les institutions, et il y en a, qui tendent à donner à l'individu la tentation de la faute, ou à affaiblir les ressorts qui pourraient l'empêcher de succomber à cette tentation, sont des signes nombreux et graves d'un état d'incoordination fâcheux. Au reste, nous retrouverons encore ici les mêmes lois générales.

Plus les éléments sont forts, bien organisés, moins leurs actes sont subordonnés à la vie générale de l'ensemble, plus leur responsabilité est grande, plus celle de l'ensemble est faible. Inversement, plus la vie de l'ensemble domine et dirige celle des éléments, plus la responsabilité remonte des éléments à l'ensemble. Dans l'état d'équilibre, la responsabilité serait partagée, chacun en ayant toujours une part proportionnée à son importance. Nous pouvons examiner l'un après l'autre divers cas typiques, en passant de ceux où la responsabilité sociale est très faible à ceux où elle est très considérable.

Un homme bien doué, d'intelligence hardie, de volonté entière et persévérante, au milieu d'un état social faible et mal équilibré, nous donne le minimum de la responsabilité sociale. Lorsqu'un homme de génie, dans des temps troublés, dans des temps d'anarchie, parvient à constituer ou à reconstituer un peuple, à lui donner des lois, à organiser la vie sociale, c'est lui évidemment qui est responsable, non la société à laquelle il doit sans doute quelque chose, et même beaucoup, puisque sans elle il n'aurait pu vivre, mais qui était incapable de faire sortir comme conséquence logique de son état d'anarchie la pensée du législateur. L'organisation militaire, judiciaire, et civile faite sous l'inspiration de Napoléon Ier offre un cas de ce genre — bien que l'anarchie ne fût pas complète

lorsque Napoléon parut et qu'une certaine partie de l'ancienne administration eût pu subsister ou donner logiquement naissance à de nouvelles institutions. C'est un fait analogue qui se produit toutes les fois qu'un grand homme, par son initiative individuelle change l'orientation de la société dont il fait partie, et introduit soit une nouvelle organisation sociale, soit un changement important dans les conceptions, scientifiques, littéraires, philosophiques ou artistiques. Que Victor Hugo ait eu des précurseurs, au point de vue de la réforme de la versification française, c'est ce qui reste douteux malgré les cinq vers d'André Chénier que l'on voit toujours cités à propos de cette question; ce qui n'est pas douteux, c'est qu'il a eu des imitateurs et que la versification n'est plus après lui ce qu'elle était auparavant et, ce qu'il serait puéril de nier, c'est que sa réforme n'est pas une conséquence logique de l'état social au milieu duquel il vivait et qui s'est borné à la rendre possible, à ne pas trop empêcher le développement de ses facultés, à lui fournir des moyens d'action. Si les grands hommes doivent beaucoup à leur temps, leur temps leur doit bien plus encore, ils sont responsables de ce qu'ils sont et de ce qu'ils font.

Il n'est pas nécessaire pour cela d'être un grand homme, il suffit d'être isolé, d'être pris le moins possible dans l'engrenage d'idées, de sentiments et d'actes qui constitue la société. Mais il ne suffit pas d'aller à l'encontre des lois, des règlements ou des opinions reçues, l'influence de la société ne se fait pas sentir en effet seulement sur ceux qui en suivent les usages mais aussi sur ceux qui se révoltent contre eux. Ceux qui en restent les plus indépendants, et au sujet desquels la société aurait par suite le moins de responsabilité, sont ceux qui pensent et agissent non pas dans le sens de la société, ni en sens contraire, mais dans un autre sens, d'après une autre orientation, qui se rattachent à un autre système général, par exemple un artiste, un guerrier, dans une société purement industrielle.

A l'extrémité opposée se trouvent ceux qui subissent passivement les influences sociales, c'est une classe nombreuse et pour laquelle la responsabilité individuelle est la plus diminuée. Un jeune homme à vingt et un ans, sans vocation militaire, sans patriotisme ardent, part, devient soldat sans enthousiasme, et sans grand regret parce qu'il le faut, — non par peur des gendarmes ou par amour de la patrie, mais parce que la loi est ainsi et qu'il ne pense pas à lui désobéir, pas plus qu'il ne penserait à s'engager si la loi ne l'obligeait au service. Ici évidemment et dans tous les cas pareils c'est l'organisation sociale qui est surtout responsable, non l'organisation individuelle qui se plie aux conditions d'existence déterminées par

la société comme elle s'accoutumerait à des conditions différentes si la société le voulait. Ces cas sont nombreux, un grand nombre de nos actes sont conformes aux lois établies et varieraient avec elles, — si la loi permettait la chasse en tout temps et sans permis, s'il n'était pas défendu de transporter du vin ou des liqueurs sans certaines formalités, si le fait de ne pas déclarer les locations qu'il a faites ne valait pas une amende au propriétaire, les habitudes d'un grand nombre d'hommes en seraient notablement modifiées. Et la société est évidemment responsable plus que nous de tous les actes que nous commettons, sans joie et sans remords, pour lui obéir. Ici la coordination sociale est à son maximum, la coordination individuelle en tant qu'individuelle à son minimum. — Entre les deux cas principaux que nous venons d'examiner, on peut en intercaler d'autres aussi nombreux que l'on voudra, la responsabilité varie selon les cas, mais sans être jamais nulle, ni pour l'individu d'un côté, ni pour la société de l'autre.

Enfin, il est un cas où la responsabilité paraît être au maximum à la fois pour la société et pour l'individu, c'est le cas où la personnalité est fortement orientée dans un sens, mais où cette orientation est la même que celle de la société, où la coordination du moi, très solide et très forte, entre comme élément dans une coordination sociale très solide aussi, de telle sorte qu'une telle personnalité ne puisse convenir qu'a un tel ensemble social et qu'un tel ensemble social ne puisse s'accommoder que d'une telle personnalité. Hors de la société la personnalité serait essentiellement la même, tout en agissant différemment peut-être, et, privée de cette personnalité, la société tendrait à en produire de semblables, comme la personne cherchait à déterminer la formation d'un ensemble auquel elle pût s'adapter. En ce cas, la société et l'individu paraissent être également responsables, parce que tous deux agissent conformément à leur nature propre et déterminent l'apparition de phénomènes qui sont unis selon la loi de l'association systématique à l'ensemble de tendances qui les constitue eux-mêmes.

C'est dans cette catégorie que rentrent tous les fous, criminels ou hommes vertueux qui, placés dans de certaines conditions sociales, ont fini par acquérir un caractère en harmonie avec ces conditions, caractère désormais fixe et qui ne pourra plus changer. S'il est juste de dire : les mœurs font les lois, il est juste aussi d'ajouter que les lois font les mœurs. L'homme pétri par les influences sociales et arrivé à un certain âge perd de sa souplesse, il n'est plus plastique, il reste ce que la société et sa propre nature l'ont fait; à partir de ce moment, il est responsable relativement autant que la société de ses

actes et de leurs suites, on doit le blâmer ou le louer aussi bien que l'envier ou le plaindre.

Ce que je viens de dire de la société et de l'homme peut s'étendre aux rapports de la société avec certains groupes sociaux secondaires, administrations de l'État, administrations plus ou moins indépendantes du gouvernement, sociétés de coopération, académies, familles, communes, etc. Les principes généraux étant les mêmes, leur application théorique n'offre pas de grandes difficultés et l'examen des questions qu'elle soulève compliquerait et surtout allongerait cette étude sans grand profit. Les lois en seraient toujours celles que nous avons développées et qu'on peut formuler ainsi : *La responsabilité sociale et la responsabilité de la personne, eu égard aux actes individuels, sont respectivement proportionnelles au degré de systématisation de la société et de l'individu et au degré de cohérence des actes de l'individu avec l'ensemble des systèmes psychiques qui constituent l'individu et avec l'ensemble des systèmes sociaux qui constituent la société, sans que jamais, soit la responsabilité psychique, soit la responsabilité sociale, puisse être annulée. D'une manière générale la responsabilité individuelle est inversement proportionnelle à la responsabilité sociale; cependant dans les cas où l'individu et la société sont des touts aussi bien systématisés l'un que l'autre et où les actes de l'individu sont en accord téléologique avec les actes sociaux, a responsabilité est commune sans être diminuée pour l'un ou pour l'autre.*

§ 3. Au lieu de considérer les actes de l'individu nous pouvons considérer les actes sociaux. Cette étude, au reste, ne nous retiendra pas longtemps. Les faits, ici, ressemblent à ceux que nous avons examinés tout à l'heure en traitant de la responsabilité des systèmes psychiques dans les actes de l'individu. L'individu a d'autant plus de responsabilité que le système social est moins bien coordonné, il en a d'autant moins que le système social l'est mieux. Un fonctionnaire qui agit selon l'ordre de ses supérieurs, d'accord avec l'esprit public, dans un sens indiqué par l'ensemble des faits sociaux, assume moins de responsabilité que s'il agit de son propre mouvement et de manière à blesser certains intérêts. Dans ce dernier cas, nous lui attribuerons plus de mérite individuel s'il a bien agi, si c'est lui qui avait raison, plus de démérite s'il a tort, mais la responsabilité de l'ensemble nous paraîtra relativement effacée. De plus, la responsabilité de l'individu est proportionnelle à son degré d'importance dans l'organisme collectif. La faute d'un ministre ou d'un préfet est plus grave que celle d'un cantonnier s'il fait mal, son mérite est plus éclatant

s'il fait bien. Qu'un chef d'État insulte l'ambassadeur d'une puissance étrangère, sa responsabilité est autrement considérable que si l'injure est faite par un individu obscur, sans mandat, qui ne représente rien. C'est que la personnalité du premier est plus étroitement liée à la vie sociale, plus systématiquement coordonnée avec un plus grand nombre d'éléments sociaux. Ainsi dans tout acte social, la responsabilité, pour l'individu qui représente ou qui engage la société, est proportionnelle au nombre d'éléments sociaux dont il est solidaire et non seulement à la systématisation psychique de l'individu, mais encore à la systématisation sociale qu'il représente.

Ici, d'ailleurs, la responsabilité individuelle et la responsabilité sociale se confondent presque, parce que l'activité de la personne et celle du groupe sont étroitement solidarisées. L'homme qui représente une partie de l'organisme social dont les circonstances ou ses aptitudes l'ont fait le directeur et le répondant, agit pour cette partie de l'organisme social, et si l'organisme est bien coordonné, l'engage dans tous ses actes. Il ne peut commettre même une indélicatesse d'ordre privé sans qu'il en rejaillisse sur elle quelque tache. De même un système psychique important, dans l'individu, engage quand il fonctionne la responsabilité du moi tout entier. La solidarité est telle que l'on ne peut démêler avec précision ce qui est imputable à chacun, alors que, bien entendu, il y a accord réel entre le groupe et son représentant. Tout cela, évidemment se rattache aux mêmes principes.

V

La formule la plus large de la responsabilité telle que nous l'avons définie est peut-être celle-ci : on est responsable de ce qu'on est. Cette proposition diffère de beaucoup de celle qui la fait dépendre de l'intention et du libre arbitre, il me semble pourtant qu'on peut la déduire des termes mêmes du problème et qu'elle tient compte de la part qu'il y a de juste dans le thème spiritualiste ou criticiste.

La responsabilité établit une solidarité entre le moi, ses actes et leurs conséquences. Cette solidarité est établie de telle sorte que le moi est considéré comme justement loué ou blâmé de ses actes et de leurs conséquences. Justement doit s'entendre en ce sens que c'est bien le moi qui les a produits d'une part, et d'autre part que l'on doit porter sur ces actes telle ou telle appréciation morale par leur comparaison avec ceux qu'auraient prescrits en telle circonstance les règles de la conduite droite. Mais il paraît évident que cette solidarité du moi et de ses actes implique un déterminisme rigoureux, car enfin

pourquoi le moi serait-il plus responsable d'un événement qui ne provient pas nécessairement de lui et qui lui est à quelque degré étranger que d'un événement qui exprime bien sa nature propre et auquel il est invinciblement lié?

La position du criticisme en particulier me paraît bien difficile à défendre. Pour le criticisme, le moi est la loi d'une série de phénomènes psychiques. A un moment donné, il peut y avoir une bifurcation dans les séries, deux phénomènes différents sont possibles, réellement possibles au point que même une intelligence divine ne pourrait prévoir celui qui sera. La série écoulée ne détermine donc pas le choix d'une des deux pentes à prendre. Sans doute l'indétermination n'est pas absolue, sans doute le choix n'est possible qu'entre un certain nombre de phénomènes. Il n'en reste pas moins que, en quelque chose, le phénomène futur échappe complètement à la prise du passé. Il n'y a guère qu'un mot pour exprimer le mode de naissance de ce phénomène, c'est le hasard pur, hasard entendu non en un sens opposé à la finalité, mais en un sens opposé à la finalité et à la causalité à la fois (puisque en tant que le phénomène serait suscité selon une loi de finalité, sa production serait déterminée), hasard non pas absolu sans doute, mais hasard dans la production d'un phénomène à l'exclusion de celui ou de ceux qui ont été possibles un moment comme lui et qui ne le sont plus à présent et peut-être ne le seront plus jamais [1]. Quelle responsabilité peut avoir la série antécédente à l'égard de ce nouveau venu qui n'est pas produit par elle? Un homme a à choisir entre commettre un acte ou ne pas le commettre. Je vois bien comment on pourra justement lui attribuer cet acte si, après une délibération raisonnée, c'est-à-dire après la mise en contact de l'idée de cet acte avec ses désirs, ses croyances, ses tendances les plus fortes et les plus riches en éléments, il se trouve que la représentation de cet acte et de ses conséquences peut s'associer harmoniquement avec les phénomènes suscités en lui, qu'elle s'accorde pleinement avec ses idées et ses tendances; mais si l'accomplissement, pas plus que le non-accomplissement de l'acte, n'est déterminé par cet accord du moi, des désirs, des idées, et de l'accomplissement ou du non-accomplissement de l'acte, je ne voir pas pourquoi on attribue cet acte au moi, je ne sais pas pourquoi on dirait que cet acte est un acte du moi et je ne sais pas surtout pourquoi il ne le serait que dans ce cas-là. Si d'ailleurs on pré-

1. Voir à ce sujet les discussions de M. Fouillée dans *la Liberté et le Déterminisme* et dans *la Critique des sytèmes de morale*. Une grande partie de son argumentation me paraît irréfutable; en tout cas, elle n'a pas été réfutée, même par M. Renouvier, en ce qui concerne certains points essentiels.

tend que le problème est mal posé, que les idées et les désirs existant déjà sont aussi le résultat de créations libres, je ne vois pas que la question en soit changée. Les liens qui unissent les phénomènes psychiques sont solidement plus relâchés et la responsabilité qui suppose leur solidarité et leur étroite liaison en est rendue, si cela se peut, plus impossible encore.

Certes, je ne prétends pas que la conception déterministe du monde soit évidente par elle-même ou qu'elle ait été prouvée par les faits ou les raisonnements. Elle me paraît plus probable que la théorie opposée parce qu'elle s'accorde mieux, à mon avis, avec les faits et les conclusions que nous pouvons en tirer. Toutefois la question ne me paraît pas absolument résolue. Il se peut qu'il y ait de l'indétermination dans le monde, que tous les phénomènes ne soient pas la conséquence immédiate de ceux qui les ont précédés. C'est là une théorie qui peut se défendre, qui s'impose à nous comme hypothèse possible, et qui est utile comme sont utiles de temps en temps les doutes portant sur des croyances dont la certitude n'est pas achevée. Cette théorie, au reste, peut avoir un grand intérêt en philosophie naturelle. C'est une question importante que de savoir si jamais la force ne se perd ou ne se crée, en aucun cas, si les lois naturelles une fois fixées sont absolument régulières dans leur domaine, et si leur irrégularité provient d'un défaut de causalité ou d'un défaut de finalité. Ce qu'il y a de sûr c'est que, au point de vue de la morale, la théorie de l'indétermination des futurs n'a aucune importance, au moins du genre de celle qu'on lui attribue; car de même que l'indétermination des phénomènes rendrait la science défectueuse, en empêchant une détermination précise des conditions des phénomènes et par suite un énoncé rigoureux des lois naturelles, de même elle rendrait forcément notre morale incertaine en empêchant la connaissance complète de la cause des phénomènes, et par conséquent l'attribution des responsabilités. Je sais bien que cette attribution est, quoi qu'il en soit, difficile et souvent impossible, mais l'indétermination des phénomènes ne ferait qu'ajouter à toutes les causes d'obscurité une nouvelle cause à laquelle on ne pourrait jamais remédier. Le déterminisme paraît donc devoir être le postulat de la morale comme il est le postulat de la science — à la condition qu'on n'érige pas en certitude une probabilité et qu'on reconnaisse que notre morale comme notre science peut rester imparfaite et qu'il y a peut-être dans l'univers des choses non seulement non mesurées, mais encore incommensurables.

La philosophie spiritualiste peut paraître à certains égards plus soutenable que le criticisme, elle est moins subtile et mieux d'accord

avec le sens commun. Ici le moi nous est représenté comme la vraie cause de ses actes. Le moi est une substance spirituelle, entre les tendances qui le sollicitent, il choisit librement et demeure responsable de son choix. Sans doute ici encore le libre arbitre n'est pas donné comme absolu. Il se peut que certaines tendances soient plus fortes que d'autres et fassent sentir leurs impulsions, mais le moi peut leur résister, il peut s'opposer à elles, faire prédominer tel autre désir plus modeste, en susciter au besoin. Il peut, au contraire, laisser les tendances à leur libre jeu, abandonner l'homme à l'automatisme, il doit donc répondre et de ce qu'il fait et de ce qu'il ne fait pas, et les actes de l'homme lui sont imputables.

Mais que faut-il entendre par ce mot librement? Cela veut-il dire que le moi choisit sans contrainte extérieure, en vertu de ses affinités propres? En admettant que ceci ait un sens clair — et les affinités de la substance ne sont pas chose facile à concevoir — nous retombons dans le déterminisme. Faut-il entendre, au contraire, que le moi n'est pas plus déterminé à choisir un parti que l'autre, alors toutes les objections de tout à l'heure se présentent de nouveau. Quels sont les rapports de l'acte et du moi qui justifient la responsabilité? Le choix ne peut avoir une signification que s'il résulte de la nature intime du moi, s'il est déterminé par elle. Sinon il n'a pas de lien assez étroit avec la personnalité pour que la personnalité en soit réputée, à juste titre, responsable. Que la personnalité soit un système de phénomènes, une loi, une substance spirituelle, cela importe peu pour le sujet qui nous occupe. Les mêmes raisons ont la même force. Il faut seulement leur ajouter ici toutes celles qui s'accumulent contre la notion de substance.

D'un côté comme de l'autre, nous arrivons à des impossibilités, à de véritables contradictions, c'est-à-dire, au point de vue moral, à des injustices. Il semble donc nécessaire de revenir à une autre notion de la liberté que celle de l'indétermination des futurs. L'indétermination n'a rien à faire avec la morale; ce qui importe pour celle-ci c'est une liberté d'un tout autre genre, c'est la liberté, considérée au point de vue, non de la causalité, mais de la finalité.

Cette notion de la liberté est au reste la notion commune. Être libre de faire une chose, c'est pouvoir la faire si on le veut. Être libre de vouloir, c'est pouvoir vouloir si on le désire. Un acte libre est celui qui résulte du développement d'une tendance, du fait que certains phénomènes sont suscités par elle, selon la loi de l'association systématique, selon un rapport de finalité; une volonté libre est celle qui se produit en conformité avec l'ensemble des tendances mises en jeu, celle qui détermine la systématisation des désirs et des actes.

Lorsque cette coordination est altérée ou détruite, la volonté cesse d'être libre. Tel est le cas pour les malades qui, tout en désirant vivement accomplir un acte, ne peuvent s'y décider, par impuissance, sans motif qui les arrête. On comprend que la liberté entendue en ce sens soit nécessaire à la responsabilité, mais en ce sens aussi personne ne nie que la liberté de l'homme ne soit réelle dans certaines limites.

La liberté ainsi comprise, comme absence de contrainte extérieure et surtout comme absence de contrainte intérieure provenant de désirs, de tendances, d'idées mal coordonnées avec l'ensemble de la personnalité, est une condition de la systémation que nous avons donnée pour base à la responsabilité. A un point de vue, elle est cette systématisation même. Personnalité, liberté, finalité, systématisation, responsabilité, sont ici des termes qui impliquent un même fait général, la coordination, l'unité de but des éléments psychiques. La personnalité en tant que personnalité est responsable, mais cette responsabilité se mesure précisément au degré de systématisation des éléments et cette systématisation constitue le moi lui-même. La systématisation des éléments psychiques, la personnalité, la responsabilité sont un même fait, envisagé sous des aspects différents, considéré dans ses rapports avec différents phénomènes, la responsabilité c'est le moi ou, plus généralement, un système psychique envisagé dans ses rapports avec certains faits qui en dérivent logiquement. Plus on est, plus on est responsable.

Être responsable, c'est être logiquement soumis aux conséquences logiques de ses actes. Mais si ces actes dérivent de la vraie nature du moi, ils font partie du moi lui-même aussi bien que tous les phénomènes qui composent déjà la personnalité. Par les conséquences systématisées de ses actes, le moi pénètre pour ainsi dire dans le monde extérieur, dans le monde social et dans le monde physique, les conséquences de ses actes font presque partie de lui, non seulement notre moi est à nous, non seulement il représente une partie de la société, formée par elle, et réagissant sur elle, comme il est la coordination d'un grand nombre d'actions organiques et psychiques, comme il est la coordination d'un certain nombre d'actions sociales, il est encore le point de départ d'un grand nombre de modifications coordonnées du monde physique extérieur. Dire qu'il est responsable, c'est dire qu'il est juste qu'il subisse celles des conséquences de ses actes qui marquent une réaction de la société ou du monde extérieur contre lui, réaction qui facilite ou entrave, ou détruit sa propre existence. Dire que cela est juste, ce n'est pas autre chose que de dire que cette réaction sociale ou naturelle forme le tout le

mieux coordonné possible. Le caractère même qui fait le moi est celui qui le rend responsable et qui rend juste la sanction auquelle la responsabilité le soumet. Dire que le moi est justement responsable, c'est dire que les suites logiques de ses actes sont logiques. Si l'on se place au point de vue des éléments de l'esprit, de la personnalité morale, et enfin de la société, on s'apercevra que partout la vérité est la même. Seulement partout la logique dépend non seulement de la constitution du tout envisagé, mais aussi et surtout de celle du tout supérieur dont il est un élément. Les éléments de nos tendances sont responsables vis-à-vis d'elles et subissent justement les conséquences de leur manière d'être, de même les tendances sont justement arrêtées ou développées par le moi, si celui-ci est bien organisé, de même l'activité du moi par l'activité sociale. Le contraire est vrai aussi et, à certains égards, le système supérieur est responsable devant le système inférieur. Un individu peut juger la société mauvaise et lui faire subir les conséquences de ses fautes; une tendance peut s'opposer à ce que veut le moi, et forcée de plier, reparaître ensuite et occasionner des regrets ou des remords. Enfin un individu est responsable aussi, vis-à-vis non seulement de l'État, mais des autres individus, de même une société vis-à-vis d'une autre société.

La responsabilité inhérente à la nature d'un tout organisé est rendue effective par les systèmes liés à lui, lorsque l'organisation, la finalité de l'ensemble est bonne, c'est-à-dire aussi bien systématisée que possible, et en elle-même, et avec les autres éléments des systèmes supérieurs aussi loin qu'on peut remonter de système en système. Nous disons que cette responsabilité est juste, c'est-à-dire qu'il y a réellement responsabilité morale, non hasard heureux ou malheureux, lorsque chacun des systèmes agit librement, selon le développement de sa propre nature, avec le plus de finalité, selon la loi de l'association systématique.

La responsabilité du moi apparaît ainsi comme une conséquence nécessaire du fait même de son existence, comme un côté de son existence même. Responsabilité, liberté, existence, pour un être organisé, sont des termes qui s'impliquent l'un l'autre et l'idée de responsabilité paraît bien comprise dans celle d'organisation, de finalité interne. Il resterait à voir maintenant comment cette responsabilité se manifeste et doit se manifester, à étudier ce qu'est et ce que doit être la réaction du milieu individuel et social.

Fr. Paulhan.

LE PROBLÈME DE LA VIE

(*Fin* [1]).

VIII

Dans un premier article, après un examen sommaire de la solution matérialiste et de la solution vitaliste du problème de la vie, nous avons discuté la conception leibnizienne, et ne l'avons pas trouvée satisfaisante. Dans un second article, nous avons reconnu que, au lieu de faire procéder le vivant d'un monde de phénomènes qui serait supposé lui préexister, comme le fait Leibniz, il faut, au contraire, poser le vivant comme étant la réalité primordiale, et faire du monde phénoménal la simple expansion de son unité métaphysique; et nous avons fait voir, dans la nature du temps et de l'espace, le fondement légitime et nécessaire de cette nouvelle manière de considérer la vie. Le moment serait venu maintenant de développer toute notre pensée, et de traiter les divers problèmes qui se rattachent à la conception de la vie que nous avons exposée; mais, comme c'est là une tâche impossible à remplir vu le peu d'espace dont nous disposons, il faut nous restreindre à l'examen de quelques-uns seulement de ces problèmes. Nous choisirons naturellement pour les traiter ceux qui, tout en présentant le plus grand intérêt possible au point de vue général de la spéculation philosophique, nous paraîtront se prêter le mieux à des développements susceptibles d'éclairer notre pensée dans son ensemble.

Une première question sur laquelle il nous paraît utile de nous expliquer, parce qu'elle constitue certainement une des difficultés les plus considérables de la conception métaphysique que nous avons exposée, c'est celle de la limitation ou de l'illimitation de l'univers

1. Voir les numéros de janvier et février 1892.

quant au temps et quant à l'espace, et aussi celle de l'infinité ou de la non-infinité numérique des êtres vivants; ces deux questions, du reste, devant être considérées comme étroitement connexes, et même, comme identiques pour le fond l'une à l'autre. Nous les séparerons toutefois, pour plus de clarté, et nous commencerons par l'examen de celle que nous avons énoncée la seconde : les êtres vivants sont-ils finis ou infinis en nombre ?

Pour ce qui est du choix à faire entre les deux solutions que cette question comporte, notre hésitation à cet égard ne saurait être longue, car il est clair que, depuis longtemps, nous n'en sommes plus maître. Tout ce qui a été dit jusqu'ici implique formellement la supposition que le nombre des êtres vivants n'admet aucune limite. Mais, d'autre part, sommes-nous en droit d'accepter la thèse de l'infinité numérique d'êtres réels? On connaît les arguments par lesquels cette thèse a été réfutée. Ces arguments, nous les avons nous-même proclamés sans réplique, et nous nous y sommes référé d'une manière expresse pour établir le principe de la non-composition de l'étendue et de la durée [1]. Pourrions-nous bien les oublier maintenant, ou en décliner l'autorité? Et pourtant il est certain que tout ce que nous avons dit ne se soutient plus, s'il faut limiter le nombre des êtres vivants.

Pour sortir de cet embarras, on pourrait être tenté de recourir au concept de l'infinité en puissance, laquelle n'est plus contradictoire, et de dire que c'est seulement en puissance que le nombre des vivants est infini. Mais la difficulté ne serait par là levée en aucune manière. Si, en effet, l'infinité en puissance appartient aux nombres, c'est seulement aux nombres abstraits. Il est facile de le prouver. Considérons la série des nombres abstraits. Poser cette série comme limitée est impossible : la poser comme illimitée et l'embrasser tout entière dans une intuition de l'esprit est impossible également. Dès lors il est manifeste que l'infinité de la série des nombres abstraits consiste uniquement dans l'impossibilité où nous sommes de lui assigner des bornes, et dans la permanence des raisons qui nous permettent de concevoir toujours au delà de ce que nous avons déjà conçu. Voilà l'infinité en puissance, sous la seule forme qu'elle puisse revêtir. Mais, s'il en est ainsi, l'infinité en puissance ne peut appartenir qu'à des objets idéaux, puisqu'elle se réduit à une possibilité de concevoir que rien n'épuise, les raisons d'aller au delà dans la conception restant toujours les mêmes. Comment donc transporterions-nous ce qui n'est vrai que des nombres abstraits aux nombres concrets qui représentent les vivants réels? Les nombres abstraits

1. Dans le premier article.

n'existent que dans l'opération mentale par laquelle je les pense; mais les êtres vivants n'ont pas attendu pour exister, et pour former un nombre objectivement réel, que je les eusse pensés. Le nombre que forment ces vivants est actuel, et non pas potentiel le moins du monde. Si donc l'on dit que le nombre des vivants est infini, cela ne peut s'entendre que d'une infinité en acte, et non pas d'une infinité en puissance.

Cette même difficulté que nous rencontrons ici, Leibniz aussi l'avait rencontrée au sujet de ses monades, et l'on sait comment il la résolvait. Les monades, disait-il, forment une multitude; mais cette multitude ne doit pas être entendue au sens de la quantité ou du nombre. Le mot *multitude* n'a pas la même signification quand il s'agit de substances que quand il s'agit de phénomènes; car les substances, toutes qualitativement différentes, ne peuvent former une quantité. En raison de leur hétérogénéité, elles ne forment ni un nombre, ni même une série, mais une *hiérarchie*. Deux substances ne peuvent être coordonnées [1]. Ainsi, suivant Leibniz, les monades ne pouvant s'additionner les unes aux autres ne forment pas de nombres, et, par conséquent, leur multitude ne tombe en aucune façon sous les objections auxquelles donne lieu le nombre infini.

Cette solution n'a pas paru satisfaisante à bon nombre de philosophes. M. Pillon, en particulier, a fait observer [2] que, si le raisonnement de Leibniz était juste, il ne serait possible d'additionner que des unités parfaitement homogènes, c'est-à-dire, parfaitement abstraites, comme des mètres ou des ares; mais que l'on ne pourrait pas additionner des unités concrètes comme des hommes ou des arbres. On additionne pourtant ces dernières, parce que, négligeant les différences d'individu à individu, on considère uniquement le genre, dans lequel les individus s'identifient. A moins donc de supposer les monades plus irréductibles entre elles que des hommes ou des arbres, ce qui est absurde — d'autant plus que ce sont les hommes mêmes et les arbres mêmes qui sont les vraies monades — il faut reconnaître que les monades peuvent passer de l'état de multitude à l'état de nombre, comme les hommes et les arbres, par abstraction des différences qu'il y a entre elles.

Il serait difficile de contester la justesse de ces observations. Est-ce à dire pourtant que Leibniz ait tout à fait tort? Nous ne le pensons pas. Seulement, il eût dû peut-être s'expliquer d'une manière plus complète. Lorsqu'il traite cette question de l'infinité numérique des

1. Voir, à ce sujet, la très remarquable introduction de M. Boutroux à son édition du 1er livre des *Nouveaux Essais*, p. 56 et 59.
2. *L'Année philosophique*, 1re année, 1890, p. 119.

monades, c'est toujours très rapidement, sans développement aucun, comme s'il jugeait sa réponse suffisante, ou la question sans intérêt. La solution qu'il en donne est bonne pourtant, ce nous semble; mais, pour la bien comprendre, il va nous falloir suppléer par la réflexion personnelle à ce que les textes ont d'un peu laconique.

Leibniz ne veut pas de l'infinité numérique des monades. Il a certainement raison; car, sans parler des arguments métaphysiques que nous venons de rappeler, comment pourrions-nous concevoir, et, par conséquent, en quel sens pourrions-nous affirmer l'existence d'une multitude infinie? Est-ce par parties, par additions successives, ou tout d'un coup? En d'autres termes, concevons-nous la série des vivants comme infinie, en concevant à part les uns des autres, et plus ou moins distinctement, tous les vivants qui la composent, et en les totalisant de façon qu'ils forment au regard de notre pensée une somme réellement infinie; ou bien concevons-nous leur infinité en quelque sorte d'un bloc, et sans totalisation préalable? Si la première opération était possible, elle nous donnerait une idée positive et réelle de l'infinité; mais nous savons qu'elle ne l'est pas. La seconde l'est-elle davantage? Non, car l'idée d'une multitude infinie, si elle n'est pas obtenue par la totalisation des objets que l'on considère, est une idée primitive, sans éléments ni origine assignables dans l'esprit, et par conséquent, une idée *innée*, comme eût dit Descartes. Mais, sans entrer dans la discussion du problème de l'innéité des idées en général, n'est-on pas en droit de dire, et ne sera-t-il pas accordé par tout le monde, que l'innéité ne peut être attribuée en aucun sens à l'idée de multitude infinie? Donc il faut reconnaître que cette idée nous manque absolument. Dire qu'il existe réellement et actuellement une infinité de vivants, comme il y a trois cailloux dans ma main, est un pur non-sens.

Est-ce à dire qu'il faille en revenir à l'idée de la limitation du nombre des vivants? Non, pour mille raisons, qui sont décisives à la fois dans le système de Leibniz, et dans la conception un peu différente que nous nous faisons des choses, et particulièrement, pour cette raison qui vaut dans tous les systèmes, que ce qui est limité ce sont les corps, et que c'est seulement aux corps que l'idée de limitation est applicable.

Ainsi les vivants ne peuvent former ni un nombre infini, ni un nombre fini. Que conclure de là, sinon qu'ils ne forment aucun nombre, puisqu'il faut nécessairement qu'un nombre soit infini ou fini? Voilà bien, en effet, quelle est la pensée de Leibniz. Les monades, ou, comme nous disons, nous, les vivants, ne forment pas un nombre, par la raison que chacun d'eux, bien que compris avec

tous les autres dans une même série hiérarchique, est unique et irréductible; de sorte qu'il n'existe pas deux êtres vivants qui, ayant en commun un élément quelconque, puissent être compris dans un même genre, et rapprochés l'un de l'autre sous le concept du nombre : la diversité de nature entre tous les vivants est absolue.

Cette diversité résulte d'abord de ce que chaque vivant exprime et représente de son point de vue particulier l'univers total. Leibniz disait que la multitude des substances est analogue à la multitude des équations d'une même courbe rapportée à différents systèmes de coordonnées [1] : or il est impossible que deux de ces équations soient identiques, ne fût-ce que partiellement, puisque chacune d'elles est une représentation *sui generis* de la courbe. Il y a peut-être dans cette comparaison quelque exagération : deux vivants, surtout s'ils sont du même ordre, ne sont pas aussi radicalement hétérogènes entre eux qu'une équation en coordonnées rectilignes et une équation en coordonnées polaires, par exemple. Mais le principe posé par Leibniz n'en est pas moins vrai. Il n'est pas possible que deux expressions de l'univers total ne soient pas différentes, et il n'est pas possible que leur différence ne soit que partielle, attendu que, l'univers étant un en soi, ce qui l'exprime est un également de toute nécessité; de sorte que l'identité qui n'existe pas entre deux vivants exprimant l'univers ne peut exister entre deux parties de ces vivants, puisque ces vivants n'ont point de parties.

Ainsi se trouve confirmé d'une manière décisive ce grand principe des *Indiscernables*, devant lequel la doctrine des espèces et des genres s'évanouit comme un rêve. On sait que Leibniz démontrait ce principe auquel il tenait tant en le rattachant au principe de la raison suffisante. Pour nous, qui ne serions pas disposé à attribuer au principe de la raison suffisante la portée universelle et absolue que lui attribuait Leibniz, nous préférerions chercher une démonstration du principe des Indiscernables, à la manière du vieil Héraclite, dans le spectacle du monde, dans la loi de l'écoulement et du devenir universels, dans la constatation certaine de cette vérité que l'absolu immuable est une chimère. Quoi qu'il en soit, il est incontestable que le principe des Indiscernables ne peut être séparé de cette doctrine que nous adoptons après Leibniz, suivant laquelle chaque vivant est une représentation et une expression de l'univers total; de sorte qu'en nous référant à ce principe, nous ne faisons que tirer des entrailles mêmes de la thèse que nous défendons la réponse aux difficultés que cette thèse soulève.

1. Voir l'ouvrage cité plus haut, p. 59.

Du reste, il faut reconnaître que, si l'identité n'est nulle part, la similitude est partout, et que tous ces êtres, radicalement différents les uns les autres, forment entre eux une série et une gradation continues. Aussi Leibniz avait-il raison encore lorsqu'il disait que le système de ses monades était une *hiérarchie*. De ce nouveau point de vue de la similitude les genres et les espèces reparaissent, mais non pas de façon à rétablir entre les vivants une multiplicité numérique. La différence est grande, en effet, entre la généralité qui se fonde sur une simple similitude et celle que l'on voudrait fonder sur une prétendue identité partielle de nature. La première, quoique répondant à certains égards à la réalité objective des choses, est pourtant en soi subjective et illusoire, puisqu'elle consiste dans le fait d'ériger en identité une diversité radicale entre des choses semblables; tandis que la seconde, impliquant l'identité objective d'une essence indéfiniment communicable, aboutissait nécessairement à la conception d'une pluralité illimitée d'êtres possédant cette essence, en nous ôtant tous les moyens de lever la contradiction qu'une telle conception renferme.

Quant à l'argument que M. Pillon oppose à Leibniz, et que nous avons rappelé, à savoir, que des hommes et des arbres peuvent bien se compter, tout différents qu'ils sont entre eux, et que, par conséquent, on ne voit pas pourquoi les monades auraient le privilège de demeurer absolument singulières et de ne pouvoir jamais former un nombre, cet argument est juste en soi, nous l'avons reconnu, mais il n'est pas applicable à la question que discute Leibniz. On vient de voir pourquoi. Lorsque nous comptons des hommes ou des arbres, c'est qu'abandonnant le point de vue tout objectif de la diversité radicale qui existe entre ces objets, nous érigeons leur similitude en identité partielle, conformément à une loi de nos intelligences qui est nécessaire et légitime autant qu'on le voudra, mais enfin, qui dénature les choses, et que, par conséquent, nous n'avons pas le droit de prendre pour l'expression parfaite de la réalité absolue. Donc, qu'on puisse additionner des objets semblables qu'on se représente, et *en tant qu'on se les représente*, ce n'est pas une raison pour en conclure que ces mêmes objets, abstraction faite de toute représentation, sont susceptibles d'être additionnés encore. On dira peut-être que si les êtres en soi, monades ou vivants, ne forment pas de nombres en dehors de la représentation, il est certain que dans la représentation ils en forment, et que, par conséquent, en tant que représentés ou représentables, ils donnent lieu à la contradiction du nombre infini. Cet argument serait bon si les vivants étaient représentables tous ensemble, comme il sont existants tous

ensemble; mais c'est ce qui n'a pas lieu. La représentation effective est un progrès, un mouvement, dont rien à la vérité ne limite l'étendue possible, mais dont l'étendue actuelle est toujours limitée au contraire. Ici donc reparaît, et cette fois légitimement, la distinction de l'infinité en puissance et de l'infinité en acte. L'infinité en puissance s'applique au nombre des êtres vivants en tant qu'ils peuvent faire partie d'une même représentation; mais cette infinité n'a rien de contradictoire. L'infinité en acte est contradictoire, mais elle ne s'applique pas aux vivants, en tant qu'ils sont susceptibles d'entrer dans une même représentation, puisque tout ce qui entre dans une représentation est nécessairement fini.

Pour ce qui est de la question de la limitation ou de l'illimitation de l'univers quant au temps et quant à l'espace, elle se résout, comme nous l'avons dit, de la même manière, ou du moins, d'après les mêmes principes.

Considérons d'abord ce que nous avons appelé dans les articles précédents le temps et l'espace empiriques, c'est-à-dire le temps et l'espace en tant qu'ils sont homogènes et indéterminés. Le temps et l'espace empiriques sont-ils finis ou infinis? Si nous disons qu'ils sont finis, il nous faut admettre qu'à un certain nombre de lieues à partir d'ici l'espace expire, et qu'il y a des étendues qui sont contiguës par un de leurs côtés à d'autres étendues, et par un autre côté, à rien du tout; qu'il y a eu un premier instant *avant* lequel le temps n'existait pas, et une première heure, qui s'est trouvée contiguë d'une part au néant du temps, et d'autre part à l'heure qui l'a suivie; sans compter que le temps ne serait alors fini que par un bout, car on ne prétend pas, apparemment, limiter l'avenir comme on limite le passé. Ce sont là autant d'absurdités palpables. Si maintenant nous disons que le temps et l'espace sont infinis, on sera en droit de découper l'espace en mètres ou en kilomètres cubes, le temps en heures, en années ou en siècles, et le nombre de ces divisions du temps et de l'espace — divisions réelles et effectivement existantes, il ne faut pas l'oublier — sera un nombre actuellement infini, absurdité qui ne le cède en rien aux précédentes.

La conséquence manifeste à tirer de là c'est que le temps et l'espace ne peuvent être ni finis ni infinis *en acte*, et comme, en dehors de ces deux termes, il n'y en a pas un troisième, il semble qu'il en faille conclure que le temps et l'espace ne peuvent pas exister en acte, mais seulement en puissance : et, de fait, il est certain que, pour ce qui n'existe qu'en puissance, l'alternative du fini et de l'infini disparaît. Mais quel sens peut-on donner à cette proposition : le temps et l'espace n'existent qu'en puissance? Où est le germe dans

lequel cette puissance est contenue, et d'où naîtront le temps et l'espace actuels? Il est évident que le seul principe auquel on puisse avoir recours pour résoudre cette question, c'est la pensée, laquelle sera appelée à créer le temps et l'espace en se les représentant; à moins que l'on ne préfère, ce qui du reste revient absolument au même, avoir recours au mouvement, lequel sera appelé à créer le temps et l'espace en les décrivant et en les parcourant. Mais, de même que tous les astres de l'univers n'attendent pas pour exister que je les comprenne dans ma représentation actuelle, de même aussi l'espace et le temps, avec tous les phénomènes qui les contiennent, existent avant la représentation que je m'en fais, et indépendamment du mouvement par lequel je les parcours, ou je les aurais parcourus. Sans doute il y a un idéalisme qui s'impose, c'est celui qui consiste à dire qu'il ne peut rien exister dans l'univers qui soit absolument réfractaire, non pas à l'idée pure, comme le voulaient Descartes, Leibniz, Hegel, mais à la conscience en général: nous ne pouvons concevoir, et par conséquent nous ne pouvons supposer hors de nous, dans le monde, que des états de conscience. Quant à dire que c'est la conscience actuelle qui rend actuelles des choses qui, jusque-là, n'avaient existé qu'à titre de possibilités, de sorte que le monde n'aurait l'existence effective que dans et par le phénomène de conscience par lequel nous le pensons, nous ne croyons pas exagérer en disant que c'est une folie pure. Il faut donc abandonner sans espoir de retour la thèse de l'existence en puissance: c'est en acte, non en puissance, que le temps et l'espace doivent exister.

Mais alors nous retombons dans les inextricables difficultés signalées plus haut: car le temps et l'espace, s'ils existent en acte, sont nécessairement finis ou infinis; or ils ne peuvent être ni l'un ni l'autre. Comment sortir de là? Une voie nous est ouverte, mais une seule, c'est de rejeter purement et simplement comme illusoire et sans objet dans la réalité l'idée même du temps et de l'espace qui donne lieu à une antinomie si manifestement insoluble. Mais cette solution n'est pas pour nous effrayer: car il y a longtemps que nous sommes convaincu que le temps et l'espace, du moins sous la forme où ils sont ici en question, c'est-à-dire le temps et l'espace empiriques, ne sont pas le véritable temps et le véritable espace; et que l'un et l'autre sont, sinon de vaines apparences, du moins des réalités dérivées, dont le fondement doit être cherché dans un temps et dans un espace métaphysiques dont la nature est tout autre. Laissant donc de côté la question de savoir comment pourraient sortir d'embarras au sujet de l'extension finie ou infinie les philosophes qui considè-

rent le temps et l'espace homogènes comme l'unique et véritable temps, comme l'unique et véritable espace, voyons si la conception du temps et de l'espace comme hétérogènes va nous laisser aux prises avec les mêmes difficultés.

C'est ici que nous retrouvons la solution indiquée plus haut au sujet de l'infinité numérique des êtres vivants, solution à laquelle il ne nous était pas possible d'avoir recours tant que nous considérions le temps et l'espace comme homogènes. En effet, l'hétérogénéité du temps et de l'espace consiste, nous le savons, en ce que l'un et l'autre ont en quelque sorte un centre et un point de départ dans le corps propre de tel vivant qu'il plaira de considérer, et qu'ils ne sont qu'un prolongement, et comme une irradiation de ce corps et de cette vie à l'infini. Or, s'il en est ainsi, il faut nécessairement qu'il y ait des degrés dans l'être du temps et de l'espace en tant qu'ils procèdent de la substance métaphysique du vivant considéré, et qu'ils constituent son corps. Par exemple, on peut juger que la partie la plus centrale de l'espace, en tant que l'espace est constitué par tel vivant, c'est le cerveau de ce vivant, s'il en a un, puis vient le système nerveux, puis tout le reste du corps propre, puis ceux des corps étrangers avec lesquels le vivant est en relations plus immédiates, et ainsi de suite jusqu'à l'infini. Pour le temps c'est la même chose. Là encore nous trouvons une partie centrale, où la réalité du temps est à son maximum, et en dehors de laquelle cette réalité va s'amincissant, pour ainsi dire, par degrés insensibles, sans pouvoir jamais s'anéantir tout à fait. Du reste, nous ne voulons pas dire par là, bien entendu, que la distance qui sépare tel phénomène du centre de l'espace ou du temps, en tant que l'espace et le temps ont leur principe dans tel vivant particulier, mesure exactement le degré de réalité que possède, par rapport au vivant en question, la portion d'espace ou de temps qu'occupe ce phénomène. Nous n'avons absolument nul besoin de nous engager dans des considérations de ce genre. Il nous suffit de pouvoir affirmer, en nous reportant aux discussions traitées dans l'article précédent, que l'être du temps et de l'espace a des degrés, sans être obligé de rechercher comment la gradation se constitue. Ce point acquis, nous rentrons, comme on vient de le dire, dans un problème tout à fait analogue à celui auquel donne lieu la multiplicité des vivants, et susceptible d'être résolu de la même manière. De même, en effet, qu'il n'y a pas lieu de se demander si le nombre des vivants est fini ou infini, puisque les vivants ne forment aucun nombre, en raison de la diversité absolue que présentent toujours entre eux deux vivants quelconques, de même aussi on ne peut pas demander si le temps et l'espace sont finis ou infinis, parce que, à propre-

ment parler, le temps et l'espace n'ont aucune extension. Imaginons une couleur qui se dégrade d'une manière continue et par un progrès insensible. Il y a, dans cette couleur, une multiplicité infinie de nuances diverses; mais chacune de ces nuances, prise à part, ne s'étend pas, et n'est en soi qu'une limite entre la série des nuances plus foncées d'une part, et celle des nuances plus claires de l'autre. Pour retrouver l'extension, il faut que l'œil intervenant fasse une synthèse des nuances les plus voisines, et les fonde dans une nuance unique, laquelle prendra alors une certaine étendue. A l'égard du temps et de l'espace, c'est la même chose. Comme il n'y a en eux aucune homogénéité, il n'y a non plus aucune extension; de sorte que la catégorie du fini et de l'infini leur est absolument inapplicable. Ceci n'empêche pas, du reste, que le temps et l'espace, en tant que nous pouvons nous les représenter, ou ce qui revient au même, en tant que nous pouvons les parcourir, ne soient parfaitement homogènes, et qu'à ce titre la question de savoir s'ils sont finis ou infinis ne se pose; mais cette question se résout sans le moindre embarras. Tout le monde comprend bien que l'espace et le temps ainsi entendus sont infinis en puissance, c'est-à-dire que le progrès possible de la pensée ou d'un corps en mouvement n'y a point de terme; et qu'ils sont finis en acte, c'est-à-dire que le progrès qui peut y être réellement effectué est toujours limité.

De là ressort une conséquence intéressante, c'est que le fini et l'infini sont des catégories, non de l'existence en soi, mais de l'existence représentée. Si cette conséquence est reconnue véritable, les métaphysiciens y gagneront de s'épargner à l'avenir bien des discussions sans objet. Ceci ne nous empêchera pas d'ailleurs de continuer à parler, comme nous l'avons fait précédemment, de l'*infinité numérique* des êtres vivants, pour des raisons de clarté et de concision. Mais le lecteur est prévenu maintenant, et il sait quel est le véritable sens qu'il convient d'attacher à ce terme.

IX

Il reste encore deux questions sur lesquelles les théories que nous avons exposées donnent lieu à des difficultés qu'il ne nous paraît pas permis de passer sous silence. En rejetant le mécanisme universel, nous avons, ce semble, rejeté la seule conception qui rende intelligible l'unité du monde des phénomènes, et peut-être renoncé à l'idée même de la causalité. En abandonnant la loi des causes finales, nous paraissons nous être ôté le moyen de comprendre la coordination et l'harmonie des parties dans l'univers en général, et particulièrement

dans les êtres vivants. La causalité peut ne pas se réduire au mécanisme, mais elle existe : la finalité peut n'être pas intentionnelle, mais on ne peut pas prétendre qu'elle ne soit rien. Comment et sous quelle forme allons-nous retrouver la causalité et la finalité? Il y a là certainement deux points sur lesquels on est en droit de nous demander des explications. Nous allons faire le possible pour satisfaire à cette légitime exigence, en commençant par la causalité.

On sait comment un grand nombre de philosophes et de savants comprennent la nature des causes. Comme, en fait, nous pouvons en général donner lieu à l'apparition d'un phénomène en mettant en jeu certains antécédents déterminés, il peut sembler naturel de considérer ces antécédents en nombre restreint comme étant les conditions nécessaires et suffisantes du phénomène. Nous aimerions à pouvoir reprendre ici la discussion de cette thèse; mais il nous faudrait pour cela allonger sans mesure un article déjà trop long. Qu'on nous permette donc de nous reporter à un travail antérieur, publié ici-même [1], dans lequel nous nous sommes efforcé d'établir que ni la simple succession de l'*antécédent inconditionnel* et de son conséquent invariable, ni la détermination effective de l'un par l'autre ne peuvent se comprendre. Du reste, ce n'est pas seulement la causalité qui est compromise par la théorie que nous écartons, c'est encore l'unité du monde phénoménal; attendu que, si un conséquent B est déterminé exclusivement par un antécédent A, tous les phénomènes de l'univers autres que A sont pour lui comme s'ils n'existaient pas, et par conséquent, il n'existe de liaison qu'entre phénomènes d'une même série, de sorte que chaque série phénoménale telle que A B C D..., sinon chaque phénomène, est indépendante de toutes les autres séries similaires, et constitue comme un monde à part. Enfin, il faut évidemment, non seulement que chaque phénomène soit dans le temps et dans l'espace, mais encore qu'il y occupe une situation déterminée. Or c'est ce que la même théorie rend encore impossible. D'où pourrait, en effet, venir au phénomène B l'attribution d'une situation déterminée dans l'espace et dans le temps? Dira-t-on que c'est du phénomène A, en tant que celui-ci occupe lui-même une telle situation? Mais il faudrait alors expliquer d'où le phénomène A tient la situation qu'il occupe. On se trouvera donc contraint à remonter de conditions en conditions jusqu'à

1. *Le concept de cause* (*R. P.*, novembre 1886). Du reste, nous ne sommes pas le seul, même dans ces derniers temps, à avoir soutenu que la détermination d'un phénomène par un groupe limité d'antécédents est une conception inadmissible. M. Lalande, en particulier, dans un article très bien fait (*R. P.*, août 1890), a combattu cette conception pour des raisons différentes des nôtres, et qui paraissent sans réplique.

l'infini, sans pouvoir jamais rencontrer l'inconditionnel par lequel seul la série des conditions serait explicable. On répondra à cela qu'une situation dans le temps ou dans l'espace n'est pas une détermination absolue, mais une simple relation du phénomène considéré. C'est juste, mais il faut reconnaître aussi que ce n'est pas seulement à l'égard d'une série unilinéaire d'antécédents que cette relation s'établit. Deux phénomènes quelconques peuvent être déterminés en situation l'un par rapport à l'autre dans le temps et dans l'espace : d'où il suit que, du moins en tant qu'il occupe une situation déterminée dans le temps et dans l'espace, c'est-à-dire, en tant qu'il est particulier, concret et réellement existant, un phénomène quelconque est en connexion, et par là même, en rapports de dépendance avec tous les autres phénomènes de l'univers.

Ainsi le fait que chaque phénomène de l'univers se localise dans le temps et dans l'espace implique une connexion de tous les phénomènes de l'univers entre eux. Le principe de l'unité du monde conduit encore à la même conclusion. Il est clair, en effet, que si deux phénomènes pouvaient n'avoir aucune connexion, chacun d'eux formerait avec le cortège des phénomènes qui lui sont connexes, un monde absolument à part de l'autre. Dès lors il n'y a plus qu'une conception possible de la causalité, c'est celle qui la fait consister dans la dépendance réciproque de tous les phénomènes de l'univers les uns à l'égard des autres.

Pourtant, cette conception ne laisse pas de soulever plusieurs difficultés. D'abord *tous les phénomènes de l'univers*, cela comprend nécessairement les phénomènes futurs et les phénomènes passés ; car, si l'on ne voulait faire entrer dans ce que l'on appelle *la totalité des phénomènes* que les phénomènes présents, on n'aurait plus de phénomènes du tout, puisque le présent n'est qu'une limite idéale entre le passé et l'avenir, limite qui n'a aucune extension, et dans laquelle, par conséquent, aucun phénomène ne peut se produire [1]. Or, comment comprendre que deux phénomènes séparés par un intervalle de temps puissent avoir action l'un sur l'autre, étant donné que, au moment où le premier se produit, le second n'est pas encore, et qu'au moment où le second a lieu à son tour, le premier

1. Nous avons, dans l'article qui précède, exposé une conception de la nature du présent très différente de celle-ci, puisque nous soutenions que le présent, loin d'être une simple limite, s'étend au contraire dans le temps, et en occupe une portion réelle quoique indéterminée. Mais on aurait tort de nous opposer maintenant cette doctrine, attendu que c'est évidemment la même chose de vouloir que le présent s'étende dans le temps sans limites assignables, et de dire que l'avenir et le passé se rencontrent et coexistent dans la détermination de ce que l'on appelle un phénomène présent.

est anéanti? Et ce n'est pas seulement par rapport au temps que cette difficulté se présente, c'est encore par rapport à l'espace; car, s'il n'est pas facile de comprendre comment un phénomène peut agir avant qu'il ait commencé, ou après qu'il a cessé d'être, il ne l'est pas davantage de comprendre comment un phénomène peut agir là où lui-même ne se trouve pas. Ainsi les éléments de la cause totale semblent s'évanouir devant nous les uns après les autres, et nous restons, en définitive, en présence du phénomène qu'il s'agissait d'expliquer, comme en face d'un absolu qui se suffit à lui-même.

Voici maintenant une seconde difficulté qui ne paraît pas moins embarrassante que la première. La somme des phénomènes qui doivent concourir à la production d'un phénomène donné est, en tout état de cause, un infini; c'est à dire que cette somme n'est totalisable ni pour nous, ni en elle-même. Mais, si elle ne peut pas être totalisée, le phénomène en question ne peut pas se produire, puisque, là où la cause manque, l'effet ne peut avoir lieu.

Enfin, troisième difficulté, à supposer même que le tout des phénomènes fût totalisable de quelque manière, toujours est-il certain que ce tout ne pourrait déterminer l'existence de tel phénomène que l'on voudra considérer, attendu que ce tout n'est complet et, par conséquent, ne peut agir que si le phénomène en question est donné lui-même.

Si l'on examine avec attention ces trois objections à la théorie de la connexion universelle des phénomènes entre eux, on reconnaîtra sans peine qu'elles ont toutes un seul et même fondement, à savoir la supposition que ce qui détermine la production d'un phénomène ce sont tous les autres phénomènes de l'univers, *en tant que ceux-ci sont des phénomènes*, ou, en d'autres termes, la supposition que la causalité est phénoménale. Du reste, si l'on s'en tient à ce point de vue du caractère phénoménal de la causalité, les trois objections sont certainement insolubles. Au contraire, si l'on peut admettre que la totalité des phénomènes est une unité métaphysique et une vraie substance, de sorte que la cause d'un phénomène particulier ce soit l'unité métaphysique de tous les phénomènes, la substance une et universelle, les deux dernières objections sont résolues du même coup, ou plutôt ne se posent même plus. Et quant à la première, elle n'est pas moins aisée à lever; car il est clair que la difficulté de comprendre comment un phénomène futur pourrait avoir action sur un phénomène passé, ou *vice versa*, se rapporte tout entière à la considération du cours du temps, c'est-à-dire à une pure apparence phénoménale, mais qu'elle disparaît au regard d'une théorie qui, sans supprimer le temps, lui donne le caractère de l'unité et de l'indivi-

sibilité. et par là fait disparaître les distinctions superficielles qu'établissent nos facultés d'expérience entre le passé, le présent et le futur.

Mais sommes-nous en droit de considérer la totalité des phénomènes comme une unité métaphysique? La réponse que cette question comporte ressort suffisamment, ce semble, des études qui précèdent. Dans le précédent article nous avons reconnu et démontré que, d'une manière générale, le tout d'une multiplicité indéfinie est une unité métaphysique antérieure et supérieure à cette multiplicité, laquelle nous parait la constituer, et, en réalité, ne fait que l'exprimer sous des formes indéfiniment diverses. Puis, on ne nous contestera pas que la thèse de l'unité et de la substantialité du monde phénoménal ne soit l'objet essentiel et la partie fondamentale de la doctrine que nous nous efforçons d'établir dans le présent travail. En soutenant donc que la totalité des phénomènes est une substance et un absolu par lequel sont produits tous les phénomènes avec leurs situations respectives dans le temps et dans l'espace, nous ne faisons que persister dans des affirmations antérieures, et nous référer à des démonstrations déjà données.

Il reste à savoir comment doit être conçue cette cause métaphysique, cet absolu duquel procèdent tous les phénomènes de l'univers.

Les métaphysiciens ont toujours été unanimes à reconnaître que la dignité de l'action causale ne peut être attribuée qu'à la substance absolue; mais ils se sont divisés sur la question de savoir si la substance est une ou multiple. Descartes, qui ramenait tous les phénomènes à un phénomène unique, le mouvement, avait bien vu que le mouvement ne se suffit pas à lui-même, et que ce qui peut être donné dans le temps et dans l'espace ce sont des positions successives ou simultanées, mais non pas le mouvement qui relie ces positions entre elles; aussi eut-il recours, pour expliquer le mouvement, à une action permanente de Dieu, qu'il appela une *création continuée*. Spinoza, à l'action de Dieu, substitua celle de la substance universelle; mais cette doctrine ne diffère en rien de celle de Descartes, puisqu'il est clair que le Dieu de Descartes, en tant qu'il est le principe et la cause effective de tous les mouvements qui se produisent dans l'univers, se confond absolument avec la substance universelle de Spinoza, quelque différent qu'il en soit par ailleurs. Ainsi chez Descartes, chez Spinoza, chez Malebranche encore, l'absolu, principe de l'action causale, est un. Chez Leibniz, c'est autre chose. Dans l'une au moins des phases de son système, car, malheureusement, sa pensée à cet égard n'a pas toute l'unité ni toute la cohésion désirable

les, Leibniz substitue à la substance une et immuable des Cartéiens des substances multiples, qui sont les Monades; et non seulenent il attribue à ces substances la multiplicité, il les soumet encore la loi du devenir, très logiquement du reste, puisque les concepts e la multiplicité et du devenir sont solidaires et inséparables l'un e l'autre, comme ceux de l'unité et de l'immutabilité. Voilà donc leux conceptions bien différentes de la causalité métaphysique, les leux seules conceptions d'ailleurs qui soient possibles, entre lesuelles on est tenu de se prononcer. Pour laquelle des deux coniendra-t-il d'opter?

Le choix à faire ne saurait être douteux, à notre avis : c'est Leibniz qui a raison contre les Cartésiens. L'absolu un et immuable existe sans doute, nous en sommes pour notre part entièrement convaincu; nais cet absolu-là n'est pas la substance de laquelle les phénomènes procèdent, ni l'unité du tout que les phénomènes forment : il habite une région différente et supérieure. Quant à l'absolu duquel procèdent, et que manifestent les choses de ce monde, il est nécessairement multiple et mobile. En effet, comment pourrait-il être un et immuable? D'abord, s'il est un et immuable, il est une *chose*, comme disait Fichte, ans sa très profonde réfutation du spinozisme : c'est-à-dire qu'il est nerte, stérile et mort, absolument indéterminé, et impossible à discerner du néant. Mais ce qui est encore plus incompréhensible que la ature d'un pareil absolu, c'est l'existence des choses multiples et mobiles auxquelles il doit donner l'être. On a reproché bien souvent, certes avec raison, au spiritualisme traditionnel la contradiction ans laquelle il s'engage en commençant par poser le concept de ieu comme étant un, immuable, éternel, et en voulant ensuite que e même Dieu gouverne tout l'ordre de ce monde, préside à l'appaition des phénomènes et les produise même en quelque manière, omme s'il pouvait demeurer un quand son action est multiple, et ester supérieur à la loi du temps et à celle de l'espace alors qu'il rée et qu'il conserve dans le temps et dans l'espace! Mais, est-ce ue la philosophie cartésienne fait autre chose que ce que fait le spiitualisme traditionnel, et ne mérite-t-elle pas les mêmes reproches? l'est-ce pas, de part et d'autre, le même effort nécessairement vain our juxtaposer dans un même concept des éléments qui s'excluent, unité et la multiplicité, l'immutabilité et le devenir? Spinoza part l'une conception de l'être qui est celle des Éléates, et il espère en aire sortir le temps, l'espace et tout ce qui remplit l'un et l'autre. Iais Parménide l'a dit : « L'Être est, le Non-Être n'est pas : tu ne ortiras pas de cette pensée ». L'Éléatisme, en effet, est une prison ont la porte ne s'ouvre plus pour qui s'y est une fois enfermé.

Quand on a conçu l'être comme un et immuable, ainsi que le fait Spinoza, on est condamné à l'acosmisme. Donc c'est Héraclite qui avait raison : le mouvement est partout, dans les phénomènes et dans leur principe. Il faut que l'absolu même marche, devienne et se transforme; autrement, l'existence du monde phénoménal demeure incompréhensible. Il s'agit maintenant de rechercher si cet absolu multiple et mobile, cette cause substantielle et pourtant soumise à la loi du devenir, par laquelle seule les phénomènes paraissent explicables, se retrouvent dans la conception métaphysique à laquelle nous a conduit l'étude de la vie. Or, il le semble, car l'être vivant, tel qu'il nous est apparu, a précisément les caractères que, en dehors de tout système particulier, on doit, comme nous venons de le montrer, reconnaître à la cause métaphysique des phénomènes. Ainsi, loin d'être compromises par suite du rejet du mécanisme universel et de la finalité intentionnelle, l'unité du monde phénoménal et la causalité sont formellement reconnues, et paraissent solidement fondées dans la doctrine que nous défendons. Nous avons nié qu'il y ait entre tous les mouvements qui se produisent dans l'univers une connexion *mécanique*. On ne doit pas s'en étonner maintenant; car, après tout, une connexion mécanique est une relation d'ordre phénoménal, et l'unité du monde n'est pas phénoménale, mais métaphysique. Si donc nous avons rejeté la dépendance universelle des phénomènes entre eux suivant l'ordre phénoménal et scientifique, c'est qu'il était nécessaire de la rejeter pour assurer aux phénomènes une connexion et une dépendance bien autrement nécessaires dans l'unité métaphysique et substantielle de l'être vivant. Quant à la causalité de ce même être vivant, elle est aisée à comprendre. Le vivant est la cause métaphysique et, par conséquent, la cause effective et réelle de tout ce qui se produit dans son corps; c'est-à-dire que chaque vivant, ayant pour corps l'univers tout entier, est, par son unité métaphysique, la cause de tous les phénomènes de l'univers en tant qu'ils appartiennent à ce corps. Cette thèse sera jugée paradoxale par plusieurs; c'est pourtant, en partie du moins, une simple thèse de sens commun. Nous disons constamment : je marche, je digère, je pense : que désigne, dans notre pensée, ce *je* qui revient ainsi à tout moment comme sujet et comme cause de nos opérations de tout ordre, sinon l'homme lui-même considéré dans l'unité métaphysique de son être? Il est vrai que nous ne disons pas : *Je me meus*, en parlant du mouvement des étoiles; mais il y a à cela des causes qu'il n'est pas difficile d'apercevoir; et si les raisons qui ont été données pour prouver que le corps propre à un vivant se prolonge à l'infini dans le corps universel et s'identifie

avec lui paraissent solides, on admettra qu'il faut se contenter de l'assentiment du sens commun là où il existe, et s'en passer là où il n'existe pas et ne peut pas exister.

L'unité métaphysique du monde phénoménal est une condition nécessaire de l'existence de ce monde. Mais le monde phénoménal n'est pas seulement existant en lui-même, il l'est encore par rapport à la conscience d'une infinité d'êtres. Or, pour exister comme objet de conscience, le monde a besoin d'être un, de même que pour exister en lui-même. Est-ce d'une seule forme d'unité, ou de deux formes différentes l'une de l'autre, que dépend l'existence du monde en lui-même et comme objet possible pour une conscience? Évidemment, c'est de deux formes. En effet, il faut admettre d'abord que la conscience est phénoménale, et qu'elle n'atteint ni les causes, ni les substances, ni rien d'absolu, du moins, si l'on s'en tient, à l'égard des causes et des substances, à la conception que nous nous en sommes faite jusqu'ici. Il faut admettre en outre que l'unité par laquelle la conscience de l'univers phénoménal est rendue possible est l'unité de ce qui entre, en fait ou en droit, dans cette conscience. Ces deux points accordés, et nous ne pensons pas qu'on puisse les contester, la conséquence est claire : ce n'est pas l'unité métaphysique du monde des phénomènes qui rend ce monde susceptible de devenir objet pour une conscience.

Qu'est-ce donc qui fait que le monde est un par rapport à la conscience, comme il l'est en lui-même? Nous venons de le dire : c'est que la totalité des phénomènes qui entrent, en fait ou en droit, dans une conscience donnée, a le caractère de l'unité. Or la totalité des phénomènes qui entrent, en fait ou en droit, dans une conscience donnée, c'est l'universalité des phénomènes compris dans le temps et dans l'espace, puisque c'est seulement en tant qu'ils appartiennent au temps et à l'espace que les phénomènes peuvent être objets pour une conscience. Donc, en définitive, ce que la conscience suppose, c'est l'unité du tout que forment les phénomènes qui remplissent le temps et l'espace.

Mais voici une difficulté. Quand on a pris tous les phénomènes répandus à travers le temps et l'espace, il ne reste plus rien, ce semble. On pourra donc juger que ce que nous considérons ici comme la condition de la conscience, c'est précisément cette unité métaphysique du monde phénoménal qui échappe à la conscience, et qui, par suite, n'en peut fonder la possibilité; de sorte que nous serions enfermé dans un cercle sans issue. Mais nous contesterons que le tout des phénomènes que comprennent le temps et l'espace soit aussi le tout des phénomènes de l'univers. Si l'on identifie ces

deux totalités, c'est qu'on se représente le temps et l'espace comme des canevas indéfiniment étendus, dont les phénomènes formeraient la broderie; mais cette conception, qui se rapporte exclusivement au côté empirique de la nature du temps et de l'espace par lequel ils sont homogènes, n'a plus de sens lorsque l'on envisage le côté métaphysique de cette même nature, lequel en est le côté vrai et essentiel. Que le temps et l'espace enveloppent la matière dans sa totalité, nous n'en disconvenons pas; mais autre chose est envelopper la totalité de la matière, autre chose envelopper la totalité des phénomènes. La science elle-même le reconnaît. Que l'on jette une pierre dans un lac : certains mouvements ondulatoires vont se produire dans la masse liquide, et se propageront jusqu'à ses extrémités, quelque éloignées qu'elles puissent être; elles se propageraient même jusqu'à l'infini, si le lac n'avait point de limites. Que l'on jette une seconde pierre : d'autres mouvements ondulatoires semblables aux premiers se produiront de même; et les deux systèmes de mouvements se superposeront l'un à l'autre, sans se déranger l'un l'autre en rien. Que l'on jette des pierres autant que l'on voudra, ce sera toujours la même chose : chaque pierre, en tombant, mettra en mouvement l'eau du lac dans sa masse totale, exactement comme si elle y tombait seule. Voilà ce que la science enseigne au sujet d'une matière parfaitement homogène et parfaitement fluide. On dira que cette matière est une matière idéale, qui n'existe point en réalité, et que, par conséquent, la théorie scientifique dont nous parlons n'a point d'applications dans la nature. Mais c'est le contraire qui est vrai. La matière réellement existante, c'est justement la matière idéale, bien qu'au regard de nos sens, et même de notre entendement, cette matière idéale apparaisse comme inaccessible, de même que l'explication mécanique intégrale dont elle est l'objet immédiat. C'est la matière rebelle à l'application rigoureuse des lois mécaniques qui seule est illusoire. Cette matière que nous qualifions de réelle n'est rien qu'une simple apparence, dont tout le fondement est dans la grossièreté de nos facultés d'expérience et dans l'insuffisance de nos méthodes de calcul. C'est donc la mathématique abstraite qui est la véritable loi de la réalité, et par conséquent nous pouvons dire, en nous fondant sur le théorème de mécanique qui vient d'être rappelé, que la matière cosmique est soumise à une infinité de systèmes de mouvements, dont chacun la met en action tout entière, et qui demeurent tous parfaitement indépendants les uns des autres, quoique, apparemment, chacun de ces systèmes n'exprimant que l'un des modes possibles de la matière indéterminée suppose, à un titre semblable, l'existence de tous les autres. Le temps et l'espace ne peu-

vent donc pas être des contenants de la totalité universelle des phénomènes, mais seulement de cette totalité partielle que constitue chacun des systèmes de mouvements dont nous venons de parler. Aussi sont-ils donnés, non pas une fois pour toutes, mais autant de fois qu'il y a de ces systèmes de mouvements connexes entre eux et embrassant la matière universelle, c'est-à-dire une infinité de fois, ce qui n'empêche pas d'ailleurs leur être d'être unique quant à ce qui les fait homogènes, indéterminables, idéaux, de même que la matière première, laquelle, au reste, se confond avec eux.

Ainsi, en dehors de la totalité universelle des phénomènes, laquelle est métaphysique, il existe des totalités partielles qui, se rapportant exclusivement au temps et à l'espace, n'ont plus rien de métaphysique, et qui, pourvu que l'unité se trouve en elles, font du monde phénoménal un objet possible pour la conscience. Quant à établir que l'unité existe dans ces totalités partielles, c'est chose facile. Cette unité existera en effet si l'explication d'un phénomène donné peut se faire mécaniquement, et si cette explication, susceptible d'être poussée à l'infini, rattache de proche en proche le phénomène considéré à tout le système de mouvements dont lui-même fait partie. Or, que les choses soient ainsi, nous-même l'avons admis. Tout en repoussant le mécanisme universel, nous n'avons jamais nié que tout phénomène puisse être expliqué mécaniquement, ni même que la somme des mouvements auxquels il se rattache remplisse intégralement le temps et l'espace. Ainsi, ce qui fait que l'univers est objet de conscience, c'est qu'il est objet de science, et ce qui le rend objet de science, c'est l'unité qu'établissent dans chacune des séries phénoménales dont son existence se compose les corrélations mécaniques de tous les phénomènes de la série.

La science est mécaniste, et ne peut pas être autre chose. La solution que nous proposons du problème de la vie lui donne satisfaction sous ce rapport, mais sans aller jusqu'à lui concéder la possibilité d'un mécanisme qui rattacherait les uns aux autres tous les phénomènes de l'univers. Par le mécanisme universel la science tend à être plus que la science. Du moment, en effet, où elle englobe dans une synthèse unique la totalité des phénomènes, la science nous fournit du monde et des choses une explication intégrale et, par conséquent, définitive, au delà de laquelle il n'y a plus rien à chercher : c'est-à-dire qu'elle exclut toute métaphysique, ou plutôt qu'elle-même devient la métaphysique par excellence. Là est l'excès, là est l'erreur. Il faut laisser à la science son caractère naturel de relativité, et chercher en dehors d'elle la connaissance des vrais principes des choses. L'universel existe, mais il est métaphysique, et non pas scientifique. Voilà pour-

quoi la causalité est double. En faisant au mécanisme la part que nous lui avons faite, on réserve les droits de la métaphysique, et pourtant on reconnaît à la science tout le domaine qu'elle-même s'attribue, autant du moins que, demeurant dans ses limites propres, elle ne cherche pas, par un excès d'ambition et une méconnaissance de sa vraie nature, à se transformer en métaphysique.

X

Il nous reste maintenant à chercher l'explication de la finalité naturelle qui se rencontre dans les organismes.

La finalité naturelle est aisée à comprendre. Suivant les idées les plus généralement admises, elle serait le principe et la condition de l'unité métaphysique de l'être vivant; pour nous, elle ne peut en être qu'une conséquence. Il est évident en effet que, à l'égard d'un être complexe, l'unité du tout et l'harmonie ou l'ordre des parties sont une seule et même chose. Donc le tout, c'est-à-dire le vivant lui-même, métaphysiquement préexistant à ses organes, mais pourtant existant en eux et par eux, en tant du moins qu'il constitue l'ordre phénoménal, devait leur imposer cette coordination et cette solidarité des fonctions en dehors desquelles l'existence phénoménale ne pouvait être pour lui qu'un anéantissement.

Ainsi la finalité interprétée au sens des théories que nous exposons ici ne vient pas d'en bas, c'est-à-dire des éléments entre lesquels la coordination doit s'établir, mais d'en haut, c'est-à-dire d'une puissance supérieure et métaphysique qui se fait l'agent de cette coordination. En cela notre opinion se rapproche de l'opinion vulgaire sur la nature de la finalité, mais elle en diffère sur deux points essentiels : d'abord, en ce que la force qui agit sur les parties pour les coordonner est une force interne, et non pas externe; et ensuite, en ce que nous refusons à cette force toute action intentionnelle. Sans nier donc le moins du monde la finalité, en tant qu'elle se réduit à une coordination non mécanique des parties du vivant, il nous est impossible d'y voir autre chose qu'un résultat naturel et nécessaire de l'effort que fait l'être métaphysique pour se constituer une existence phénoménale.

Par là s'explique la sollicitude apparente avec laquelle il semble que la nature veille à la conservation des êtres, et le travail incessant qu'elle accomplit pour résister aux causes qui tendent à les détruire, maintenir l'harmonie entre leurs organes, et réparer les pertes qu'ils font sans cesse. On s'est souvent moqué de ce que les anciens appelaient *vis medicatrix naturæ*, et il est certain qu'il y a quelque

puérilité à faire intervenir, comme les anciens le faisaient quelquefois, une puissance spéciale et imaginée *ad hoc* pour réparer, au fur et à mesure qu'ils se produisent, les petits désordres de l'organisme, à la manière dont un mécanicien soigneux entretient la machine qui lui est confiée. Pourtant il est parfaitement vrai qu'il existe chez les vivants une *force vitale*, et que cette force est *médicatrice*, c'est-à-dire qu'elle travaille à la conservation et au bon état de l'organisme entier : seulement, dans cette force vitale, médicatrice et prévoyante en apparence, on ne doit pas voir autre chose que le vivant lui-même en tant qu'être et substance métaphysique, c'est-à-dire le vivant se donnant un corps, et travaillant à en conserver l'harmonie et l'unité, parce qu'après tout ce corps c'est son être même. La même chose se constate à l'égard des sociétés humaines, et c'est merveille de voir avec quel à-propos ces grands organismes, tant qu'ils sont dignes et capables de vivre, savent tirer de leur sein les institutions ou les hommes dont l'action leur est nécessaire, soit pour conserver leur existence, soit pour l'étendre. Chez les nations, comme chez les individus, il faut qu'il y ait, et il y a, une *vis medicatrix naturæ*.

C'est encore du même principe que procède l'instinct des animaux. Cette même force vitale qui constitue le corps d'un animal, et qui préside à toutes les fonctions d'où résulte sa vie, expulsant les corps étrangers et les déchets du fonctionnement organique, cicatrisant les blessures, faisant suppléer un organe par un autre, refaisant même quelquefois des membres amputés, comme on le voit chez les lézards, les salamandres, etc., est encore ce qui meut l'animal, et ce qui lui fait produire juste à point ces œuvres admirables d'ordre, de science et de prévoyance apparentes, desquelles dépend la conservation de l'individu ou celle de son espèce. Et c'est sans doute une puissance du même genre qui, faisant d'une collectivité d'individus un seul et même corps organique, distribue à tous ces individus, pourtant très semblables les uns aux autres, des fonctions diverses, mais harmoniques entre elles, desquelles résulte l'accomplissement d'une œuvre commune, ainsi qu'on le voit chez les abeilles, les fourmis, les castors. Que le mystère de l'instinct soit entièrement expliqué par là, ce n'est pas ce que nous prétendons. Nous disons seulement que, par exemple, l'opération de chirurgie savante par laquelle l'ammophile hérissée paralyse le ver gris qui devra servir plus tard à la nourriture de sa larve, et la réfection par le lézard de sa queue coupée sont un seul et même processus sous deux formes différentes. Nous croyons même pouvoir assigner dans la nature métaphysique de l'être vivant l'origine de ce processus unique. Quant à ce processus lui-même, sans parler du détail des voies et moyens que la science

peut aspirer à découvrir, il reste enveloppé d'une obscurité impénétrable, en raison de sa nature transcendante par rapport à l'entendement.

Faut-il ajouter que c'est encore de ce même principe que procède l'intelligence elle-même? La nature de l'intelligence est une grosse question, qu'il serait prudent peut-être de ne point aborder lorsque l'on ne peut la traiter que très rapidement et d'une manière incidente : et pourtant, comment passer entièrement sous silence les importantes conséquences qu'entraîne sur ce sujet la doctrine métaphysique que nous défendons? Qu'on nous permette de nous borner à quelques observations très brèves.

Penser c'est juger et, par conséquent, toute pensée est un acte. Mais où sera l'agent immatériel de la pensée et du jugement? Certains philosophes croient répondre à cette question en faisant intervenir un principe spirituel et distinct du corps, qu'ils appellent l'*âme*. Il serait inutile de faire ici le procès à cette doctrine. L'âme spirituelle et substantiellement distincte du corps n'explique pas la vie; nous avons eu l'occasion de le montrer déjà. On pourrait, par des arguments très semblables à ceux dont nous sommes servi, et par bien d'autres raisons encore, montrer qu'elle n'explique pas non plus la pensée. Pourtant il n'est pas admissible que la matière brute pense. Mais, entre le pur esprit et la pure matière, qui du reste ne sont rien que des fantômes de l'imagination, il y a le réel dans lequel s'unissent et se pénètrent ces deux idéaux contradictoires, nous voulons dire l'être organisé et vivant. C'est donc l'être organisé et vivant qui seul peut être le sujet de la pensée : la pensée n'est que la première et la plus haute des fonctions vitales.

Mais cette fonction comment la concevoir, et quelle idée peut-on s'en faire? Tout d'abord, il faut évidemment mettre à la base de la vie mentale le fait de conscience en général, c'est-à-dire la sensation avec les faits affectifs qui en dérivent, désirs, émotions, etc. Mais les sensations, les désirs, les émotions ne sont que des matériaux pour une pensée possible; ils ne sont pas cette pensée même, et la pensée n'en peut pas sortir, quoi qu'en disent les empiristes. D'autre part, la pensée ne peut être étrangère ni extérieure à ces éléments; sans cela son rapport avec eux deviendrait aussi incompréhensible que celui qu'on suppose parfois pouvoir exister entre un pur esprit et la matière brute dont cet esprit doit faire un vivant. Dès lors, il faut nécessairement admettre que la pensée c'est la sensation même, mais la sensation *organisée*; de la même manière qu'un corps vivant n'est rien que de la matière, mais de la matière *organisée*. Et comme l'homme n'est pas double, nous pouvons ajouter que c'est un seul

et même principe métaphysique, à savoir le vivant lui-même, qui par un seul et même processus se constitue à la fois une vie physique et une vie mentale. A quoi il convient d'ajouter peut-être, en poursuivant l'analogie, que de même que la matière brute n'est qu'un idéal, de même aussi la sensation brute n'est qu'un idéal, ce qui donne raison à ceux qui prétendent que le plus humble fait de conscience est encore pénétré d'intelligence. Si le vivant métaphysique crée la matière de son corps, il faut qu'il crée aussi la matière de sa pensée; ce qui revient à dire que ce n'est pas l'intelligence qui est par la sensation, mais la sensation par l'intelligence.

Toutefois, des sensations et des tendances organisées ne suffiraient pas pour expliquer toute la vie mentale. De même que, dans un corps vivant, il existe des centres nerveux où la force vitale vient se concentrer en quelque sorte, pour s'irradier ensuite à travers tout le corps, il y a dans l'organisme complexe que forment nos états affectifs de tous genres, des ganglions auxquels viennent se ramifier les images, les tendances, les sentiments, tous les éléments enfin de la vie psychologique, pour former au sein du système total des systèmes partiels. Ces ganglions sont les mots, et c'est seulement après qu'ils ont pu se constituer que commence la vie proprement intellectuelle, laquelle a ainsi pour condition essentielle le langage. Mais nous n'avons pas besoin, pour le moment, d'entrer dans cet ordre de considérations. Ce que nous avons dit peut suffire pour faire comprendre que la vie mentale n'a point une autre origine que la vie physique, et que, de part et d'autre, tout s'explique par une seule et même loi.

Pourtant, l'effort que fait le vivant pour se constituer phénoménalement n'aboutit jamais qu'à un succès incomplet et précaire. La raison en est aisée à comprendre. Se constituer pleinement et parfaitement existant reviendrait pour le vivant à réaliser à son profit la systématisation de la totalité des choses, et à faire sienne la vie universelle. Mais alors l'univers qui, en réalité, s'exprime inadéquatement, ou pour parler plus exactement peut-être, se réalise imparfaitement, mais se réalise une infinité de fois dans une infinité de vivants, ne se réaliserait plus qu'une fois dans un vivant unique avec lequel il se confondrait. En effet, ainsi que nous l'avons vu dans notre premier article [1], la systématisation intégrale de toutes les parties de l'univers ne peut se rapporter qu'à une fin unique et immuable et, par conséquent, ne peut donner lieu qu'à la constitution d'un être unique et universel : sans compter que cette fin unique, en rai-

1. *Revue* de janvier, p. 25 et suiv.

son de son immutabilité et de l'infinité du temps qui s'est écoulé déjà, devrait être réalisée depuis longtemps, ou plutôt, le serait de toute éternité, de sorte qu'elle exclurait dans le monde tout devenir en même temps que toute multiplicité réelle. Nous reviendrions par là à l'éléatisme. Pour conserver au monde sa variété d'aspects, sa mobilité, le caractère successif de son existence dans le temps, il faut donc, de tout nécessité, renoncer à l'idée que quelque chose existe dans ce monde au sens absolu du mot exister.

Sur ce point encore nous avons la bonne fortune de nous rencontrer avec Leibniz. En effet, c'était vraisemblablement la pensée de Leibniz que jamais l'harmonie des choses, que chaque monade exprime à sa manière, ne peut être assez parfaite sous une forme déterminée pour qu'une seule monade existe pleinement et parfaitement; de sorte qu'il considérait toutes les monades comme ayant une existence idéale tout autant que réelle. Nous disons de notre part que jamais une monade ou, ce qui revient au même, un vivant ne réussit à constituer un monde phénoménal dont l'unité, et par conséquent la réalité, soit absolue. Le vivant tel que nous le concevons demeure donc, comme la monade de Leibniz, en partie réel et en partie idéal, tendant à exister, et par là même existant déjà, sans exister jamais d'une manière absolue; avec cette différence toutefois que, pour Leibniz, c'était le monde des phénomènes qui ne parvenait pas à se donner une âme, tandis que pour nous c'est plutôt l'âme qui ne parvient qu'imparfaitement à se donner un corps. Leibniz, prenant pour point de départ et donnée absolue le mécanisme de la nature — en quoi il revenait à Descartes et à Spinoza, c'est-à-dire à l'unité de l'être absolu; mais c'est là, comme nous l'avons fait remarquer déjà, la contradiction fondamentale de son système, qui oscille sans cesse entre le mécanisme de Descartes et la métaphysique d'Aristote, sans pouvoir, soit les concilier, soit se tenir à l'un ou à l'autre — Leibniz, disons-nous, cherchait l'unité métaphysique du tout phénoménal, et ne pensait pas pouvoir y atteindre : la théorie que nous défendons ici part au contraire de l'unité métaphysique, et cherche le mécanisme, ou plutôt elle oriente vers lui nos conceptions, mais avec la conviction absolue qu'il n'est rien de réel. De part et d'autre, on est donc d'accord pour reconnaître qu'il ne faut pas chercher l'absolu à la fois dans l'essence métaphysique des choses et dans leur être phénoménal représenté par les formes de temps et d'espace, mais dans l'un des deux seulement, à l'exclusion de l'autre.

Il suit de là qu'il faut admettre l'existence entre tous les vivants d'une sorte de *lutte pour la vie*, non pas au sens où l'entend Darwin

— sens que, du reste, il n'est pas question ici d'exclure — mais en un sens tout différent. En effet, si chaque vivant, pour être, tend à faire sienne la vie universelle à l'exclusion de tous les autres vivants, il est évident que les vivants, tout harmoniques qu'ils sont entre eux en tant que constituant un seul et même univers, sont pourtant opposés les uns aux autres en tant que, dans cet univers, chacun d'eux voudrait occuper la plus grande place possible, et même toute la place. Dès lors, il faut qu'entre eux tous une sorte de compromis intervienne, et que chacun d'eux se fasse une destinée non plus absolue, comme il ferait s'il existait seul, mais relative et, partiellement au moins, dépendante, puisque cette destinée doit s'adapter à une infinité d'autres pour former avec elles un tout harmonique.

Nous disons que la destinée de chaque être vivant est partiellement dépendante; cela implique qu'elle est aussi partiellement autonome. La raison de cette autonomie est d'abord dans le caractère qu'a le vivant d'être imparfait, et en quelque sorte inachevé. Il y a, en effet, une connexion facile à apercevoir, d'une part entre le concept du parfait ou de l'achevé dans l'ordre naturel et le concept du nécessaire, et d'autre part, entre le concept de l'imparfait ou de l'inachevé et celui de l'indéterminé, c'est-à-dire de l'autonome, car l'idée d'indétermination se résout forcément en l'une de ces deux autres, n'exister pas ou être autonome, au moins à quelque degré. Mais c'est surtout la conception que nous nous sommes faite de la nature métaphysique du vivant qui nous met dans l'obligation de lui attribuer l'autonomie. En effet, si chaque vivant est à son tour le principe et le centre universel des choses, comment lui refuser l'autonomie ou, pour dire le mot propre, la liberté? Spinoza lui-même ne le pourrait pas; car, si dans le corps de la nature universelle toutes choses sont liées, suivant Spinoza, par une nécessité inflexible, l'absolu dont tout procède, et dont la nature n'est en quelque sorte que l'épanouissement, est au contraire souverainement libre. Or ce que Spinoza appelle l'absolu, la substance ou Dieu, et ce que nous appelons, nous, le vivant, sont une seule et même chose, sauf cette différence que, pour Spinoza, l'absolu est unique, tandis que, pour nous, il est multiple, et même multiple à l'infini. Mais cette multiplicité ne fait pas perdre à l'absolu son autonomie; au contraire, elle l'assure — car si ce que nous venons de dire, que les deux concepts de l'autonome et de l'inachevé sont solidaires l'un de l'autre, Spinoza est peut-être mal fondé à réclamer l'autonomie pour la substance universelle — seulement, elle la restreint. Aussi, tandis que le Dieu de Spinoza devait être conçu comme absolument libre, le vivant, pour nous, n'est libre que relativement, sa liberté étant limitée par

celle de tous les autres vivants dont l'existence est liée à la sienne, en tant que tous ces vivants ensemble doivent constituer un seul et même univers. On peut comprendre mieux par là pourquoi un vivant quelconque est incapable de constituer absolument son existence phénoménale en réalisant à son profit la systématisation parfaite et, par suite, l'unité, de la totalité des choses. L'opposition qu'il rencontre vient de l'autonomie de tous les autres vivants. Supprimez cette autonomie, faites disparaître l'opposition, réalisez l'unité absolue dans la nature, et vous revenez au vivant unique et à la conception de Spinoza.

Ainsi l'être vivant est autonome par cela même qu'il est un absolu, et dans la mesure où il l'est; car il est évident que tous les vivants ne sont pas du même ordre, et que, bien qu'exprimant tous le même univers, chacun à leur point de vue, ils n'y exercent pas tous par leur spontanéité des influences égales. On pourrait ajouter qu'il est absolu encore par cela même qu'il est un être, attendu que *être* et *absolu* sont des termes corrélatifs et équivalents. Entre être absolu et n'être pas il n'y a pas de milieu, quoi qu'en dise le panthéisme déterministe, et comme, de l'aveu de tout le monde, être absolu c'est être libre, la liberté doit être conçue, non pas comme un attribut possible de quelques êtres, mais comme un attribut universel et nécessaire de tous les êtres — c'est-à-dire de tous les vivants, car les vivants seuls sont véritablement des êtres — sous la réserve, bien entendu, d'un certain déterminisme relatif et partiel comme la liberté elle-même.

Cette conception de la liberté présente des analogies étroites et manifestes avec celle de Kant. La liberté, en effet, y apparaît, non plus comme une puissance d'ordre phénoménal, mais comme une puissance d'ordre transcendant, dont le séjour est dans une région supérieure au temps et à l'espace. Or c'est là, précisément, le trait caractéristique de la conception kantienne. Mais la critique a élevé contre cette dernière des objections multiples, dont plusieurs paraissent fondées, et qui sont de nature à en compromettre gravement l'autorité. Ainsi l'on a dit [1], et avec raison, à notre avis, que la doctrine de Kant ne permet pas d'établir des degrés dans l'exercice que nous faisons de notre liberté, ni de comprendre pourquoi la conscience humaine juge la responsabilité d'un homme plus grande s'il est éveillé et de sang-froid que s'il est endormi, ou halluciné, ou idiot. On a dit encore, avec non moins de raison, que si les actions

1. Janet, *la Morale*, liv. III, chap. VII, et Fouillée, *la Liberté et le Déterminisme*, liv. II, chap. IV.

d'un homme constituant sa vie entière sont liées les unes aux autres par la loi du déterminisme, elles sont liées aussi avec tous les autres phénomènes de l'univers dont elles font partie; de sorte qu'étant déterminées intégralement par des causes autres que la liberté nouménale de cet homme, elles ne sont à aucun degré l'expression de cette liberté, qui devient par là purement illusoire. On a dit enfin [1] que cette doctrine, en présentant le *caractère empirique* d'un homme comme l'expression d'un acte unique et intemporel de son être nouménal et intelligible, a le tort, d'abord de se mettre en contradiction avec l'expérience, puisque nous voyons bien que les hommes ne sont pas immuables dans la voie du bien ou dans celle du mal; et ensuite, de nous décourager de la vertu même, si nous en sommes éloignés, ou de nous donner une assurance orgueilleuse et funeste au sujet de notre avenir moral, si jusqu'ici nous avons été bons. On ne peut nier que toutes ces objections ne soient à la fois très justes et très décisives contre la doctrine kantienne de la liberté, mais il ne semble pas que la nôtre y donne prise.

Si l'on porte son attention sur les trois objections que nous venons de reproduire, on reconnaîtra sans peine que toutes trois, d'une manière plus ou moins directe, visent un seul et même point de la doctrine de Kant, à savoir l'unité et l'irrévocabilité de l'acte intelligible par lequel l'homme nouménal pose une fois pour toutes le caractère empirique qu'il développera dans le détail de sa vie phénoménale. Si donc il était possible d'introduire une certaine multiplicité dans cet acte intelligible, il semble que le problème serait résolu. Or c'est précisément ainsi que les choses se présentent dans notre thèse. Entre la conception de Kant et celle que nous soutenons il y a, en effet, cette différence capitale que le monde phénoménal, aux yeux de Kant, est l'expression d'une nature nouménale parfaite en son genre, c'est-à-dire achevée et définitivement existante, tandis que pour nous, comme on vient de le voir, l'absolu même, — nous voulons dire la substance, l'être existant en soi, — n'existe jamais absolument. Que le vouloir intemporel qui constitue ce que Kant appelle le *caractère intelligible* se retrouve dans tous les actes dont le détail constitue la vie phénoménale, c'est un point sur lequel il y a accord entre les deux doctrines; mais il y a cette différence entre elles que ce vouloir étant un, suivant Kant, établit entre les actes qu'il produit un déterminisme rigoureux, expression nécessaire de son unité propre; tandis que ce même vouloir, ayant en lui-même quelque chose d'indéterminé, suivant nous, peut engendrer dans la

1. Voir Rabier, *Psychologie*, p. 570.

vie phénoménale des actes multiples, qui, sans être incohérents ni incoordonnés, ne seront pas cependant susceptibles d'être rattachés les uns aux autres par les liens d'un déterminisme absolu.

La même chose pourrait s'établir par la considération du temps. Nous avons montré, dans notre premier article, que le déterminisme n'a de sens que par rapport à l'ordre successif des phénomènes. Mais on sait que l'ordre successif, sans être précisément illusoire, n'est cependant pas l'ordre essentiel et fondamental des choses dans le temps, et que chaque événement particulier est en soi un commencement absolu, par lequel est posé le temps tout entier, avec l'infinité de son développement dans ce que nous appelons le passé et l'avenir. L'indétermination relative de chacune des actions particulières des êtres vivants est donc une conséquence immédiate de nos théories sur la nature du temps.

Pouvons-nous nous flatter d'avoir répondu par là à toutes les objections auxquelles donne prise la doctrine de la liberté nouménale? Non, il en reste une que nous ne résoudrons point, parce qu'elle est insoluble. On oppose couramment à la liberté les lois de la nature, le principe de causalité, le principe de la permanence de la force : aucune de ces objections ne porte contre la doctrine de la causalité nouménale. Mais ce qui constitue une difficulté insurmontable pour cette doctrine, comme pour celle du libre arbitre entendu au sens vulgaire, c'est qu'un être libre est un être absolu, et que la pluralité de l'absolu est quelque chose de tout à fait incompréhensible. En posant l'absolu notre raison le pose comme unique. Comment d'autres absolus peuvent-ils coexister avec celui-là, et quels rapports ont-ils avec lui? Voilà ce qu'il nous est impossible de comprendre. Et que l'on ne dise pas que tous ces absolus ne le sont pas au même degré, que ce sont des absolus relatifs, car des degrés dans l'absolu et une limitation de ce qui est absolu ne sont pour la raison qu'une énigme, ou plutôt, qu'un scandale de plus. Il faut donc, même après qu'on en a fait un noumène, renoncer à dire comment la liberté est possible. Il faut renoncer également à rendre compte des formes particulières sous lesquelles elle se détermine. Dans cette région supérieure des noumènes où est la raison première de notre être, comment un libre vouloir combiné avec une infinité de vouloirs semblables limitant le premier, et se limitant tous les uns les autres, engendre-t-il tout ce tissu d'actes divers, d'événements de toutes sortes, de joies et de souffrances qui s'appelle une destinée? Ce sont là des questions qui, comme toutes les questions d'origine et de fin, passent non seulement la science, mais la métaphysique elle-même, parce qu'elles passent notre intelligence,

t sans doute même, toute intelligence. Du reste, ce sont des quesions qui, quoi qu'on en ait dit, n'intéressent pas l'esprit humain. Il eut suffire à une curiosité raisonnable de bien savoir ce que sont les hoses, alors même qu'elle est incapable d'en connaître les raisons uprêmes. Si nous savons avec certitude que la liberté est réelle, ous pouvons nous consoler de ne pas la comprendre.

Le problème de la liberté n'est pas, parmi les grands problèmes le la métaphysique, le seul au sujet duquel la doctrine que nous vons soutenue puisse apporter quelque lumière : cette doctrine renerme encore une solution du problème de nos destinées dernières, t cette solution est conforme aux aspirations et aux croyances traitionnelles de l'humanité. Sans doute, ce qu'elle nous promet ce 'est pas une autre existence *après* l'existence présente, car il n'y a ien *après*, non plus qu'*avant* une existence qui plonge ses racines lans l'infinité de l'avenir comme du passé. Ces termes d'*avant* et l'*après* ont un sens par rapport aux modes et aux conditions de notre ie phénoménale, dans l'absolu ils n'en ont aucun. C'est donc trop eu de nous promettre l'immortalité; la vérité est que nous sommes ternels. Et cette vie éternelle que nous devons mériter, que nous ossédons dès ce monde, suivant la parole de saint Paul, du moins, i nous sommes saints et amis de Dieu, c'est une vie personnelle utant et plus que la vie dont nous avons l'expérience; car là notre tre n'est plus constitué en partie par une nature qui lui est étranère : nous sommes nous-mêmes, et face à face avec Dieu.

Enfin il semble que la nature divine elle-même et ses rapports avec e monde se comprennent mieux dans cette doctrine que dans pluieurs autres. Dieu, en effet, y apparaît, non plus comme la substance u la loi primordiale des phénomènes de ce monde, mais comme 'esprit pur et absolu, comme le vivant suprême dans lequel tous les ivants finis ont à la fois le principe et la fin de leur existence. On ne eut pas dire qu'il soit dans le monde, puisque le monde ne commence u'avec les vivants finis dont il faut que l'être se déploie sous la forme lu temps et de l'espace dans une multiplicité illimitée de phénonènes; et pourtant il est certain que le monde est rattaché à lui de a manière la plus étroite, puisque, donnant l'être et la vie aux seules éalités qui soient primordiales, c'est-à-dire aux esprits de tout rdre et de tout degré, il est le moteur et le maître de la nature entière. Enfin, et c'est là l'essentiel, il nous est permis de le concevoir comme le principe de toute justice et de tout amour, de tourner vers lui nos cœurs et nos espérances, et de lui demander la vertu par laquelle seule l'homme peut se rendre digne de lui.

Nous ne sommes pas, nous devons l'avouer, de ceux aux yeux de

qui la métaphysique doit avoir pour unique, ou même seulement pour principal objet, de chercher la démonstration de la liberté humaine, de l'immortalité de l'âme, de l'existence de Dieu. A notre avis, le fondement de ces principes est moral, et non pas rationnel. Nous pensons donc que le métaphysicien doit professer à leur égard une sorte de désintéressement, de même que le savant; voir les choses comme elles sont, dans la mesure de sa pénétration et de sa clairvoyance; travailler à cette systématisation des idées que la science ne donne pas, mais qui est l'objet propre de ses efforts; et marcher droit devant lui sans trop s'inquiéter du terme où le conduira la voie qu'il a prise; ce qui du reste est sans inconvénients, pourvu qu'animé d'une légitime défiance à l'égard de lui-même, et bien pénétré de la fragilité de tout ce qui est construction métaphysique, il n'attribue pas à ses conceptions plus de valeur qu'elles n'en ont, ni plus d'autorité qu'elles n'en méritent. Mais si, ayant procédé avec cette sincérité, le métaphysicien reconnaît que sa doctrine, dans l'ensemble, présente une certaine conformité avec les vérités transcendantes que postule la morale, qu'elle donne à ces vérités un appui spéculatif, qu'elle les fait entrer enfin en quelque manière dans le système de nos connaissances, alors nous disons qu'il a le droit de considérer cet accord comme un bon signe en sa faveur, et de s'en réjouir, ce qui ne veut pas dire de s'en prévaloir. Plusieurs penseront peut-être que, si un tel accord ne prouve rien, il est inutile d'en parler. Ce n'est pas notre avis. Il y a au contraire des raisons sérieuses pour le constater, si l'on croit l'apercevoir; car il est toujours désirable que l'orientation générale d'une doctrine métaphysique soit nettement aperçue, et que tout esprit attentif en puisse discerner jusqu'aux plus lointaines conséquences.

CHARLES DUNAN.



ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. Pitres. Leçons cliniques sur l'hystérie et l'hypnotisme, faites à l'hôpital Saint-André de Bordeaux, ouvrage précédé d'une lettre-préface de M. le professeur Charcot. O. Doin, 1891, 2 vol. gr. in-8, 531-551 pp. avec figures et planches hors texte.

Aujourd'hui, personne ne trouvera surprenant que la *Revue philosophique* annonce et recommande à ses lecteurs l'ouvrage de M. Pitres sur l'hystérie. On sait que la psychologie emprunte un grand nombre de ses documents les plus précieux à l'étude clinique des maladies mentales et qu'elle a besoin pour se développer de connaître toutes les recherches et les découvertes faites par les médecins dans un domaine qui semblait autrefois leur être entièrement réservé. Ce n'est pas que le psychologue puisse se contenter de recueillir et d'utiliser les observations faites par d'autres; il ne fera aucune œuvre sérieuse s'il n'observe lui-même avec sa façon personnelle de chercher et de voir. Mais il a besoin d'un guide pour savoir dans quelle direction il doit se diriger, quelles sont les catégories de faits et de malades dont il peut tirer profit. C'est de cette manière que le livre de M. Pitres doit être apprécié ici. On n'y trouvera pas, je suis obligé de le constater, la psychologie de l'hystérique, et sur ce point ce livre présente des lacunes extraordinaires en 1891. Mais M. Pitres a probablement voulu faire autre chose, il nous offre une description clinique de toutes les formes variées sous lesquelles l'hystérie peut se manifester; et c'est au psychologue à comprendre que telle ou telle forme décrite sommairement par l'auteur doit présenter des phénomènes psychologiques intéressants et il doit les rechercher lui-même.

M. P. cherche d'abord, afin de limiter son sujet, une définition générale qui puisse s'appliquer à toutes les manifestations hystériques : cela est difficile, quand il s'agit d'une maladie, que l'on a considérée longtemps comme protéiforme. Celle que l'auteur adopte n'est pas présentée comme définitive et a l'inconvénient de juxtaposer plusieurs caractères en apparence très différents, sans indiquer leur lien, leur unité, elle est cependant exacte et commode comme description générale. « L'hystérie est une névrose dont les accidents

très variés ont pour caractères communs : *a*. de ne pas être sous la dépendance directe de lésions organiques; *b*. de pouvoir être provoqués, modifiés ou supprimés par des manœuvres externes ou par des causes purement psychiques ; *c*. de coexister en nombre variable; *d*. de se succéder sous différentes formes et à différentes époques chez les mêmes sujets; *e*. de ne pas retentir gravement sur la nutrition générale et sur l'état mental des malades qui en sont atteints [1]. »

Après avoir discuté cette définition et avoir indiqué d'une manière un peu sommaire les remarques les plus connues sur l'étiologie de cette maladie, l'auteur passe en revue dans une série de leçons les pricipaux symptômes ou accidents de l'hystérie. Cette étude, qui a été faite sous forme de leçons cliniques, est nécessairement un peu décousue; nous signalons seulement en les groupant quelques-unes des descriptions les plus intéressantes.

L'anesthésie hystérique est étudiée longuement et cela est de toute justice; c'est, si l'on peut ainsi dire, la clef de toute la maladie. Que l'on explique bien l'anesthésie hystérique et l'on pourra tout expliquer. M. Pitres, comme nous l'avons dit et comme nous le regrettons, ne veut pas essayer d'expliquer, il se borne à décrire. L'insensibilité à la douleur, les anciennes marques des sorcières, la thermo-anesthésie, l'électro-anesthésie, etc., sont étudiées dans tous leurs degrés et toutes leurs variétés. La conservation de la plupart des réflexes, malgré l'insensibilité apparente, est signalée, quoique l'auteur n'y insiste pas suffisamment. Mais nous trouvons une excellente description de ce petit phénomène intéressant, l'absence d'hémorragie après les piqures faites sur les régions insensibles. M. Pitres rapproche avec raison cette hyperexcitabilité vasculaire, qui resserre les vaisseaux et empêche l'hémorragie, des faits d'autographisme ou de dermographie qui ont été bien souvent signalés chez les hystériques [2].

L'étude des troubles de la vision est très complète et nous montre en détail quelques phénomènes encore peu connus. Nous avons été étonnés de voir M. Pitres parler à propos du champ visuel des hystériques du scotome central et de l'hémiopie latérale. « Ces formes de rétrécissement du champ visuel sont rares, dit-il, mais elles existent [3]. » Nous n'avons jamais vu, et si nous osons dire toute notre pensée nous étions disposé à croire que l'on ne pouvait jamais voir ces altérations de la vision dans l'hystérie simple, non compliquée bien entendu, de lésions organiques. Si M. Pitres a des observations décisives d'hémiopie latérale dans l'hystérie, je crois qu'il aurait dû les publier *in extenso*. Au contraire, nous trouvons très justes les remarques sur l'asthénopie et sur l'amaurose unilatérale. « L'asthénopie est une fatigue exceptionnellement rapide de la vision; ils ne peuvent

1. Pitres, *Hystérie*, I, 11.
2. *Ibid.*, I, 78.
3. *Ibid.*, I, 98.

regarder fixement, sans sentir leur vue s'obscurcir, se fatiguer, ils *voient* tout et ne peuvent rien *regarder.* » Voilà qui est très exact et qui prouve que M. Pitres se laisse quelquefois entrainer malgré lui du côté de la psychologie. Mais pourquoi passer aussi vite sur une chose essentielle; les troubles de l'attention sont énormes dans l'hystérie et méritent quelques leçons, au moins autant que les tics et les tremblements. Les hystériques sont assez souvent atteintes d'amaurose unilatérale; elles semblent avoir complètement perdu la faculté de voir de leur œil gauche ou de leur œil droit. M. Pitres a fait sur ce point des expériences délicates. Il a montré que ces malades, qui ne voient plus clair quand on leur ferme l'œil sain, continuent cependant à voir des deux yeux, quand ils ont les deux yeux ouverts. Cela est très exact et curieux, ce détail pourrait mettre l'auteur sur la voie de l'étude psychologique des anesthésies, mais il s'arrête en chemin. Nous avons de la peine à comprendre pourquoi les expériences délicates de M. Pitres sur l'amaurose unilatérale sont de la saine clinique, tandis que des études beaucoup plus simples, par lesquelles on montre que l'anesthésie tactile est du même genre, sont considérées comme de la pure psychologie. Nous signalons sans y insister les études sur l'anesthésie musculaire et son influence sur le mouvement, la question est encore à l'étude et M. Pitres ne signale que les observations élémentaires. Il faut cependant retenir quelques descriptions bien justes de l'anesthésie organique que M. Pitres distingue avec raison des précédentes. Tantôt le malade, qui a perdu en apparence toutes les sensibilités d'un membre, en conserve encore le sentiment vague et croit encore avoir son bras; tantôt il a perdu la notion de l'existence même de son bras, et croit, quand il ne regarde pas, être véritablement amputé. Nous rapprocherons de l'étude des anesthésies hystériques ce que M. P. dit plus loin de certaines insensibilités d'origine toxique, alcoolique ou saturnine, par exemple. L'auteur montre que ces dernières ont à peu près tous les caractères des anesthésies hystériques et qu'il y aurait avantage à les comparer plus qu'on ne le fait [1].

Enfin M. Pitres esquisse une explication anatomique de l'anesthésie hystérique, qu'il rattache à une lésion des cellules des centres basilaires. Nous ne pouvons discuter cette opinion en détail; nous avons dit ailleurs ce que nous en pensions; et elle ne nous parait pas maintenant plus vraisemblable. Pour nous, le phénomène doit, au point de vue psychologique, être comparé à la distraction et rattaché aux troubles de la notion de personnalité et, au point de vue anatomique, être considéré comme le résultat d'un altération dynamique des cellules corticales. M. P. croit pouvoir réfuter ces hypothèses qu'il signale à peine, en disant que les lésions corticales se manifestent par des troubles graves qui n'existent pas dans l'hystérie. Est-ce que toutes les lésions corticales doivent être semblables? Est-ce que les folies

1. Pitres, *Hystérie*, II, 20.

(et l'hystérie n'est qu'une vésanie); est-ce que le délire de persécution s'accompagne d'épilepsie corticale ou d'hémiopie latérale? Où M. P. localise-t-il les vésanies si ce n'est dans l'écorce cérébrale?

Une série d'études disséminées sur l'hyperesthésie hystérique indiquent aux psychologues de très beaux sujets de recherches. Je réunis sous ce nom, ce que M. P. nous dit des hyperalgésies [1], des haphalgésies (douleur au contact) [2] et même ce qu'il dit des zones spasmogènes, spasmofrénatrices [3], idéogènes. Lorsque l'on comprime certaines parties du corps, situées tantôt dans les régions insensibles, tantôt dans les régions sensibles, on voit survenir certains phénomènes complexes, des crises, des contractures, ou, au contraire, on voit disparaitre des accidents antérieurs, ou bien encore on entend le sujet exprimer certaines idées, certains sentiments, toujours les mêmes, quand on touche le même point du corps. Ces phénomènes sont intéressants et leur description est exacte; mais pourquoi donc l'auteur augmente-t-il à plaisir les difficultés de son travail en supprimant les notions psychologiques élémentaires qui permettent de grouper et de comprendre ces faits? C'est en vain que nous avons cherché dans ces chapitres une allusion à la mémoire des hystériques, et aux curieuses associations d'idées qu'elles présentent.

D'ailleurs, c'est là une remarque générale que nous ne pouvons nous empêcher de faire. M. P., qui a si bien compris l'importance des sensations et de l'anesthésie dans l'hystérie, ne semble pas avoir senti aussi bien l'importance de la mémoire et de ses innombrables variations. Voici un exemple qui rend cette remarque saisissante. M. P., dans une leçon fort intéressante, veut démontrer que certains accidents spontanés d'une hystérique, certains sommeils qui surviennent dans le cours d'une crise, sont identiques au sommeil hypnotique, que l'on peut d'autre part provoquer chez ce sujet [4]. L'idée est excellente et la supposition de M. P. me semble dans bien des cas une grande vérité. Mais comment l'auteur la démontre-t-il? Il nous dit que, dans les deux états à comparer, le sujet a un petit tremblement des paupières; cela est insignifiant. Il remarque que, dans les deux états, le sujet garde les attitudes cataleptiques et se montre suggestible; cela ne prouve rien, la suggestibilité étant chez beaucoup d'hystériques absolument perpétuelle. Enfin il nous montre que, dans les deux cas, la répartition de la sensibilité est la même; cela est bien plus intéressant et c'est un commencement de démonstration. Mais la preuve véritable, qui dispense de toutes les autres, M. P. n'y fait pas allusion. Comment se comporte donc la mémoire? Est-elle identique dans les deux états, et surtout est-elle réciproque? J'avoue que je trouve cet oubli extraordinaire.

1. Pitres, *Hystérie*, I, 182.
2. *Ibid.*, I, 65-82.
3. *Ibid.*, I, 235.
4. *Ibid.*, II, 230, 235.

Au contraire, nous sommes heureux de louer sans réserves la description clinique de l'attaque hystérique. M. P. ne recommence pas l'étude de la grande attaque hystéro-épileptique qui a été peinte ailleurs d'une manière définitive; mais il veut combler une lacune de la science en décrivant l'attaque banale, la petite attaque d'hystérie que l'on observe couramment et les formes variées qu'elle peut revêtir. L'auteur divise très bien son sujet, il analyse la période préconvulsive, la période convulsive, la période postconvulsive [1], et sur chacun de ces points il donne des descriptions minutieuses et très utiles. Ici, d'ailleurs, M. P. ne se montre plus aussi ennemi des analyses morales, et dans un excellent chapitre il montre le rôle des émotions et des manifestations émotionnelles dans la crise hystérique. Ce n'est pas tout dans l'attaque, mais c'en est une partie importante, que le livre de M. P. nous fait bien comprendre [2]. Signalons seulement des cliniques intéressantes sur divers accidents variés de la grande névrose, les tremblements, les tics, les spasmes de toutes espèces, les hallucinations, les paralysies, etc. Le caractère des hystériques n'est étudié que d'une façon brève et en quelque sorte épisodique. Mais M. P. a cependant voulu exprimer son opinion d'une manière précise sur l'un des problèmes les plus importants. L'hystérie, qui a été si longtemps mal comprise, a donné naissance à nombre de superstitions et de préjugés encore vivaces. On a d'abord pris ces pauvres malades inoffensives pour des sorcières; puis on les a accusées de tous les dévergondages et de tous les excès sexuels, malgré leur frigidité; enfin, on les considère encore aujourd'hui comme les plus habiles des comédiennes et comme les plus rouées des simulatrices, malgré la petitesse de leur raisonnement et de leur pensée. Cette dernière opinion est tout aussi absurde que les précédentes; et quand un médecin, ne comprenant rien aux phénomènes psychologiques, accuse une hystérique de simulation, il ne s'élève pas au-dessus du conseiller Pierre de Lancre, les envoyant au bûcher pour avoir cohabité avec le diable. C'est là ce que M. P. démontre d'une manière très nette en expliquant leurs prétendues simulations; et même s'il n'avait décrit que ce caractère, il aurait déjà fait faire un grand progrès à l'étude de l'état mental des hystériques.

Le second volume est surtout consacré à l'étude de l'hypnotisme chez les hystériques; nous n'y insisterons pas, car il ne nous semble pas qu'il contienne des études nouvelles. Au contraire, il nous semble négliger bien des points essentiels qui ont été démontrés par les études psychologiques sur l'hypnose. Ces omissions s'expliquent très facilement par une simple remarque : l'ouvrage de M. Pitres n'a paru sans doute qu'en 1891, mais il est la reproduction à peu près exacte de leçons cliniques qui avaient été faites en 1884-85 et il n'est

1. Pitres, *Hystérie*, I, 210 et suiv.
2. *Ibid.*, I, 266.

pas étonnant que sur bien des points il ne soit pas au courant des recherches récentes. Cette même observation enlève toute importance aux quelques critiques que nous nous sommes permises. Nous les avons faites seulement pour montrer l'intérêt que nous avons pris à l'étude de ce livre qui reste une excellente description clinique des phénomènes hystériques.

PIERRE JANET.

J. Gardair. CORPS ET AME. ESSAIS SUR LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS. 1 vol. in-18, VIII. — 391 p. Paris, Lethielleux. 1892.

M. Gardair est cet homme désintéressé qui a entrepris de faire à la Sorbonne un cours libre sur la philosophie de saint Thomas. Voici la troisième année que dure ce cours. M. Gardair a réussi à y attirer et à y retenir les auditeurs. M. Gardair n'appartient d'ailleurs à aucun corps enseignant. Ancien élève du lycée de Marseille, il a consacré les loisirs que lui laisse sa profession commerciale à étudier la philosophie scolastique et en particulier saint Thomas. C'est le résultat de ces études qu'il livre à ses auditeurs de Sorbonne; c'en est comme le résumé qu'il nous donne en ce volume.

On y trouve cinq dissertations ou essais. Le premier a pour titre : *l'Activité dans les corps inorganiques*; le second étudie *les Puissances de l'âme*: le troisième contient une théorie des rapports de *l'Organisme et de la Pensée*; le quatrième, une théorie de *la Connaissance*; le cinquième enfin est consacré au *Libre Arbitre*. Il est déjà facile de s'apercevoir que toutes ces études ont pour but commun l'étude de l'homme, du composé humain, ainsi que s'expriment les scolastiques, ce qui justifie le titre du volume. Elles tendent aussi toutes à montrer l'activité sans cesse en œuvre dans l'être humain. On a souvent vu en la philosophie thomiste une philosophie de l'intelligence et on lui a opposé la philosophie scotiste comme étant, au contraire, une philosophie de la volonté, et il est certain que plusieurs thomistes ont presque exclusivement insisté sur le rôle dominateur de l'intelligence et de la raison. M. Gardair veut réagir contre ces tendances et montrer que l'homme qui, par le libre arbitre, jouit de l'activité la plus haute, n'est pas moins actif dans la formation de ses conceptions intellectuelles, et possède même l'activité dans les éléments les plus matériels qui servent à former son corps.

Car si la matière première est essentiellement passive, cette matière première ne peut exister sans forme. Même le corps brut n'est pas matière pure; il est composé de matière et de forme. Or, si la matière est de sa nature inerte et passive, la forme est au contraire essentiellement active. La matière, en effet, est indéterminée et dès lors se prête passivement à toutes les déterminations qui lui viennent du dehors, tandis que la forme, étant déterminée, résiste à tout ce qui

veut la détruire ou l'altérer. Il n'est pas sûr qu'en toute cette première étude M. Gardair soit un thomiste parfaitement orthodoxe; mais il a préféré, tout en gardant les grands principes péripatéticiens, les adapter aux idées de la chimie moderne que s'asservir aux formules un peu primitives de saint Thomas. C'est bien le moins que les néo-thomistes en usent avec leur Docteur comme celui-ci se permettait d'en user avec son maître Aristote.

Dès que le philosophe considère les corps organisés, il trouve en eux des déterminations de plus en plus nombreuses à mesure qu'ils s'avancent vers la perfection. Ils ont donc une forme supérieure à celle des corps bruts, ce sont des individus, des vivants. Leur forme individuelle se suffit à elle-même, elle est une entéléchie, une âme. A cette âme, source de toute activité dans le vivant, doivent être attribuées, à titre de puissances, tous les mouvements actuels différenciés qui se manifestent dans le vivant. Cette âme aura donc une puissance végétative dans les végétaux, végétative et sensitive dans les animaux, végétative, sensitive et raisonnable dans l'homme.

M. Gardair s'attache à préciser le sens de l'animisme péripatéticien et thomiste et à le distinguer du pseudo-animisme de Stahl et de ceux des modernes, tels que M. Bouillier, qui ont voulu le renouveler. Il énonce ensuite la preuve aristotélique et thomiste de la spiritualité de l'âme, celle que les cartésiens et les spiritualistes avaient oubliée et qui cependant fait seule la force de toutes les autres. C'est à savoir que l'âme étant représentative de l'universel, puisqu'elle a des idées ou représentations générales, ne saurait être organique, attendu que l'organique ne peut être que singulier. C'est en effet sur ce point que doit maintenant porter le débat entre les spiritualistes et leurs adversaires phénoménistes ou matérialistes. De là, des deux côtés, la nécessité d'étudier les idées générales, leur nature et leur formation. C'est le problème le plus important qui se pose au philosophe contemporain. Il me semble que c'est surtout par les méthodes psychologiques qu'il est susceptible d'être résolu.

M. Gardair le résout à sa façon dans la théorie de la connaissance qu'il emprunte à saint Thomas. En deux mots, la connaissance intellectuelle est l'œuvre de l'intellect-agent qui produit l'idée générale en éliminant de l'image, résidu de la sensation, tout ce qui en elle est singulier et accidentel. On remarquera l'analogie de cette théorie avec celle à laquelle est arrivé par de tout autres voies M. Noël dans le très remarquable article que la *Revue* a publié l'an dernier.

Le libre arbitre, pour M. Gardair, est une conséquence de l'activité intellectuelle. En sorte que la forme la plus haute et, par conséquent, la plus déterminée de l'activité humaine renferme, quand elle s'applique aux actes singuliers, une indétermination si grande qu'elle mérite d'être appelée libre. Seulement, cette indétermination n'est pas passive, comme celle de la matière; elle est active, peut se rompre elle-même et ainsi se déterminer. Voici comment M. Gardair explique

son existence. L'appétit de l'homme le pousse à vouloir le bien. Il désire nécessairement le bonheur. Les objets singuliers qui se proposent à notre désir comme moyens du bonheur renferment tous quelque bien. Mais ils ne sont pas le bien parfait, ils ne peuvent nous assurer la complète béatitude; l'intelligence voit donc en eux quelque imperfection, quelque défaut, quelque non-bien. Par là aucun d'eux ne nécessite l'âme à le vouloir; elle reste indéterminée, libre de choisir ainsi qu'elle veut. C'est du moins de cette façon originale que M. Gardair interprète les textes de saint Thomas et il croit que ce n'est pas à cause d'un défaut de l'intelligence que la volonté demeure libre, mais, au contraire, en vertu de la perfection positive qui fait que l'intelligence peut démêler en chaque objet l'imperfection ou le non-bien qu'il renferme.

Peut-être cependant n'y a-t-il là qu'une équivoque, car il y a sûrement des degrés dans ce non-bien; si l'intelligence était plus parfaite, elle les apprécierait avec certitude et de cette appréciation certaine résulterait un verdict infaillible que devrait suivre la volonté sous peine de n'être plus une volonté intelligente. On peut d'ailleurs entendre tout autrement que M. Gardair les textes de saint Thomas et je ne suis pas convaincu de m'être trompé dans l'interprétation que j'en ai donnée dans mon travail sur le *Libre Arbitre*. Au fond, toute la question est bien où Platon l'avait posée : comment l'homme peut-il être libre s'il désire nécessairement la béatitude et s'il connait infailliblement les moyens d'y parvenir? La seule réponse à faire, c'est que l'homme imparfait ne connait pas infailliblement les moyens d'arriver à la béatitude. C'est ainsi que répondent Platon, Aristote, saint Thomas même, si je l'entends bien; c'est cette réponse que je me suis appropriée. M. Gardair me parait esquiver la difficulté par une négative habile, il ne me semble pas la résoudre.

Mais si le libre arbitre chez l'homme lui vient d'une défaillance intellectuelle comment alors admettre le libre arbitre en Dieu qui n'a point de ces défaillances? — Je réponds ici à M. Gardair qu'il ne me semble pas être d'une excellente méthode de faire appel à un problème théologique pour résoudre un problème psychologique et que si le libre arbitre humain nous est peu connu, que faudra-t-il dire du libre arbitre divin? Devons-nous donc expliquer *obscurum per obscurius*? D'ailleurs l'homme est l'homme et Dieu est Dieu et je ne refuse point de dire que Dieu possède le libre arbitre que je ne connais que par moi; seulement il faudra bien dire qu'il le possède éminemment et *mutatis mutandis*. M. Gardair ne trouve-t-il pas que cette restriction peut suffire à tout sauvegarder? Car il peut y avoir un mode supérieur de libre arbitre avec lequel la parfaite intelligence peut subsister, mais ce libre arbitre me parait devoir être fort différent de celui que nous possédons.

On voit donc que le grand souci de M. Gardair a été de mettre en relief les activités humaines. Il a montré par là que la philosophie

thomiste ne devait pas être seulement considérée comme une philosophie de l'intelligence, mais à la fois et en harmonie comme une philosophie de l'intelligence et une philosophie de la volonté. Esprit libre, bien qu'il paraisse se mettre à la suite d'un docteur, il est resté ici bien plus fidèle à la pensée véritable de saint Thomas que ne le sont la plupart de ses interprètes ou de ses disciples. Il a su, en outre, faire preuve en ce volume d'un esprit juste, lucide et clair, d'une information exacte et de sérieuses qualités d'exposition.

G. FONSEGRIVE.

E. de Roberty. AGNOSTICISME. *Essai sur quelques théories pessimistes de la connaissance.* 1 vol. in-18 de la Bibliothèque de philosophie contemporaine, 164 p. Paris, Félix Alcan, 1892.

M. de Roberty vient de donner un complément à ses intéressants travaux sur l'*Inconnaissable* et la *Philosophie du siècle* dont il a été déjà rendu compte ici. Il s'attache encore à montrer que certains problèmes insolubles sont dus à la mauvaise méthode employée par les philosophes, la métaphysique ayant généralisé prématurément certaines questions empruntées par elle à des sciences particulières, encore peu avancées ou quelquefois méconnues. La philosophie contemporaine n'a pas su tirer parti des matériaux amassés et coordonnés par la psychologie et la biologie. Aucune des grandes doctrines contemporaines, ni le criticisme, ni le positivisme, ni l'évolutionnisme n'a compris la tâche que la psychologie devait accomplir. Plutôt que reconnaitre son impuissance, qui provenait de sa mauvaise méthode, la philosophie a préféré s'en prendre aux choses elles-mêmes; elle a admis l'inconnaissable et l'agnosticisme a triomphé.

Les critiques subtiles et fortes adressées par M. de Roberty à la théorie de l'Inconnaissable et aux doctrines contemporaines ont été déjà résumées ici. Je me bornerai donc à indiquer un passage où l'auteur développe, précise et renouvelle cette ancienne idée de la métaphysique considérée comme une sorte de perversion de l'activité mentale.

Kant avait dit: « Le concept d'un noumène n'est qu'un concept limitatif... On se plaint de *ne pas apercevoir l'intérieur des choses* : si l'on veut dire par là que nous ne comprenons point par l'entendement pur ce que peuvent être en soi les choses qui nous apparaissent, c'est là une plainte tout à fait injuste et déraisonnable..., on voudrait avoir une faculté de connaître tout à fait différente de celle de l'homme, non seulement par le degré, mais par l'intuition et la nature, c'est-à-dire encore qu'on voudrait être non plus des hommes, mais des êtres dont nous ne pouvons pas même dire s'ils sont possibles, à plus forte raison, comment ils seraient conditionnés. »

Et M. de Roberty, après avoir cité Kant, le commente ainsi : « On

ne peut dire d'une façon plus claire que le « concept limite » forme un concept *émotionnel* par excellence. Kant dépouille ici de son attirail métaphysique la tendance au mieux, à l'idéal. Comme la plupart des phénomènes physiologiques et cérébraux, cette tendance ainsi que le produit engendré par son accouplement avec l'idée pure, semblent susceptibles d'inversion ou de perversion, et l'histoire de ces modalités éclaire d'un jour nouveau la genèse du concept de l'Inconnaissable. Le penseur en proie à l'afflux émotif signalé par Kant, l'homme livré au désir d'une autre espèce de savoir que la connaissance expérimentale, le chercheur hanté par l'idée correspondante à cette impulsion, le philosophe qui finit par succomber à l'action réunie de ces deux puissants mobiles psychiques produisant l'idée émotion ou le concept limite, ceux-là peuvent incontestablement prendre rang entre les sujets étudiés par le pathologiste.

« Leur erreur est un cas de perversion, non plus dans le domaine des sensations auditives, olfactives, etc., ou des sentiments simples tels que l'attrait des sexes, mais dans celui des émotions intellectuelles qui dépendent de l'assouvissement positif ou négatif, de besoins parfois aussi violents et irrésistibles que les appétits physiques. Par ce côté inaperçu ou laissé volontairement dans l'ombre, la philosophie, je le répète, côtoie la pathologie mentale. Pour Kant, on l'assimilerait volontiers au médecin qui décrit admirablement les symptômes d'un mal dont il ne souffre pas moins que ses patients. »

Ainsi les sentiments divers qu'inspire l'inconnu déterminent cette illusion « qui substantialise pour ainsi dire notre ignorance et transforme l'inconnu en Inconnaissable ». Alors ces sentiments se calment et se fixent sous le nom de croyance ou de foi. La croyance « cristallise les émotions intellectuelles dérivées de l'inconnu ».

Je crois qu'il y a profit à examiner de près les théories de M. de Roberty. Il a vu profondément et d'une façon très personnelle; je trouve qu'il a raison sur bien des points, cependant je ne serais peut-être pas toujours de son avis. Voulant combattre l'agnosticisme qu'il considère comme une théorie pessimiste de la connaissance, il s'est montré, il me semble, un peu optimiste. Peut-être s'est-il placé à un point de vue un peu trop abstrait et idéal, ou plutôt peut-être y est-il trop resté. Peut-être aussi les réserves que je fais ne proviennent-elles que de l'importance donnée par M. de Roberty à la critique des autres systèmes relativement à l'exposition dogmatique de ses propres idées.

Fr. P.

G. Rodier. La physique de Straton de Lampsaque, Félix Alcan, 1890, 133 p. in-8.

Cet opuscule est une thèse pour le doctorat, présentée à la Faculté des lettres de Paris. Il offre cet intérêt particulier, que tous les frag-

ments de Straton et les textes relatifs à ce péripatéticien, omis dans la collection Didot, y sont réunis avec soin. Le travail comprend d'ailleurs, après une introduction un peu longue (38 pages) sur le mécanisme et le dynamisme, la physique grecque avant Aristote et la physique d'Aristote, sept chapitres concernant : La vie et les écrits de Straton; — Les principes de la physique; — Ses opinions sur le temps et l'espace; — Sur l'origine et le système du monde; — Sur l'âme et la connaissance; — La physique et la métaphysique de Straton; — Les origines et l'influence de cette physique. L'auteur a fait preuve d'un sens critique très juste et d'une connaissance approfondie des sources et de la littérature de son sujet. Ses conclusions générales, les seules que je me propose d'examiner ici, ne m'en paraissent pas moins dominées par une appréciation qui n'est pas complètement exacte de l'histoire du développement scientifique.

« Au commencement du IIIe siècle, » nous dit M. Rodier (p.116), « un physicien de l'école d'Aristote, bornant ses investigations à la nature, était en quelque sorte prédestiné à penser comme Straton. Son époque a été marquée par des progrès réels et une activité considérable des études scientifiques..... (p. 129). Il nous semble que non seulement il n'a pas contribué directement au progrès des sciences, mais qu'il s'y est, dans une certaine mesure, opposé. Il a essayé de lutter contre le fractionnement des connaissances qui devait aboutir à la disparition des études générales et de toute philosophie proprement dite. Straton a été un réactionnaire..... »

L'auteur semble bien entendre par là que le magnifique essor des spéculations générales au IVe siècle devait être suivi, comme contrepartie, d'une période de développement des études particulières, et qu'au milieu de cette période, le représentant de l'école d'Aristote, quelque compromis qu'il fît pour se mettre au niveau des progrès, ne pouvait aboutir à jeter les bases d'une nouvelle philosophie scientifique.

J'estime que la question devrait être envisagée autrement : le fait constant, c'est qu'au IIIe siècle la spéculation philosophique fait banqueroute en physique; les nouveaux systèmes qui apparaissent « ont un caractère exclusivement pratique; ce sont, avant tout, des morales ». Cet abandon du point de vue théorique pur est-il dû à l'épuisement du génie hellène ou au changement des conditions politiques? Nous n'avons pas à le rechercher ici, mais est-il vrai qu'il ait été compensé par le développement des sciences particulières et que l'étude des faits ait été « poussée avec vigueur », surtout qu'elle l'ait été avec plus de vigueur qu'auparavant? C'est là précisément ce que je crois pouvoir nier.

Le IIIe siècle vit surtout se développer les mathématiques et aussi, par contre-coup, leurs applications à la physique. Mais dans ces applications, si on met à part l'astronomie, pour laquelle les observations sont indispensables, la recherche des faits est presque entièrement

négligée. M. Rodier cite l'acoustique « qui fit l'objet de travaux spéciaux de la part d'Euclide et d'Héraclide ». Je remarque que ce dernier est, de fait, un contemporain d'Aristote, que le premier n'a fait qu'un traité exclusivement mathématique déduit des lois pythagoriciennes sur les longueurs des cordes en accord; qu'enfin, loin de progresser au point de vue expérimental, l'acoustique met en oubli désormais les recherches systématiques entreprises par Lasos d'Hermione. L'optique se développe de même mathématiquement sur deux lois connues bien avant Euclide et Archimède, la marche rectiligne du rayon lumineux, sa réflexion à angles égaux sur les miroirs; aucun progrès expérimental n'est accompli, puisque les effets de la réfraction étaient connus d'avance et que la loi n'en fut pas déterminée. Pour la mécanique, Archimède constitue, sur des postulats qui ont un caractère purement mathématique, la théorie des centres de gravité, et développe les conséquences de son principe sur l'équilibre des corps flottants; mais quels qu'aient été d'autre part, à cette époque, les progrès de la mécanique pratique, aucune autre loi générale ne fut trouvée et les principes fondamentaux restèrent ignorés, tant pour la statique des forces concourantes que pour la dynamique.

Je ne m'arrêterai pas aux autres sciences de la nature, qui ne dépendent pas des mathématiques; il est certain que la médecine progressa singulièrement, mais je ne vois pas que la constitution de la secte des empiriques soit une preuve que l'on ait davantage observé la nature qu'on ne le faisait au temps d'Hippocrate; je demande également qu'on fasse le bilan de ce qui a été appris en histoire naturelle entre Aristote et Pline.

Revenons donc à la mécanique, car aussi bien c'est là le point capital; les erreurs d'Aristote sur ce sujet se sont perpétuées de l'antiquité au moyen âge; elles ont duré jusqu'à Galilée, qui les a renversées en s'appuyant sur l'expérience, mais, il faut bien le remarquer, en partant exclusivement de vues théoriques, qui se rapprochent singulièrement de celles de Straton.

Cette réforme de la physique d'Aristote par Galilée, que manqua-t-il à Straton pour l'accomplir? Qui l'empêcha de trouver, lui aussi, les véritables hypothèses théoriques, et de les confirmer par l'expérience? Le IIIe siècle avant notre ère a eu son Copernic dans Aristarque de Samos; pourquoi n'a-t-il pas eu son Galilée?

Une découverte exige, pour être faite, l'acquisition de certaines connaissances dépendant souvent d'autres branches de la science; mais ici, rien de semblable; au moins Galilée n'a eu besoin que de connaître les opinions d'Aristote et le principe d'Archimède, que Straton soupçonnait déjà.

Il n'a donc manqué à ce dernier que le génie; mais, en physique, ce défaut a été général chez les Grecs, aussi bien pour les recherches particulières que pour les spéculations d'ensemble. Lorsque la philosophie abandonna ces dernières, les esprits fortement doués scienti-

quement trouvèrent dans le champ des mathématiques un domaine qui suffit à occuper leur activité jusqu'au déclin réel de la race; le progrès en physique comme en histoire naturelle s'arrêta donc à Aristote. Mais qu'y avait-il là de nécessaire? Le revirement de la philosophie vers les préoccupations morales fut-il un prodrome de l'épuisement du génie spéculatif abstrait ou en fut-il la cause éloignée? C'est là, je le répète, une des plus graves questions de l'histoire : à voir toutefois les résultats merveilleux obtenus en mathématiques au IIIe siècle, je pencherais plutôt pour la seconde hypothèse.

PAUL TANNERY.

Dr Hermann Schwarz. DAS WAHRNEHMUNGS PROBLEM VOM STANDPUNKTE DES PHYSIKERS, DES PHYSIOLOGEN UND DES PHILOSOPHEN. Leipzig, 1892.

L'être conscient n'a pas de fenêtres, et il passe son existence à regarder le monde. Nous sommes des univers fermés, il se trouve qu'il y a de tout chez nous. Pourquoi? Physiciens, physiologistes et philosophes posent le problème et veulent évincer le réalisme naïf. Or cette triple alliance argumente avec des postulats. Alors, comme il y a d'ailleurs un état de fait, et que, en toute discussion, *actori incumbit probatio*, le docteur Schwarz déboute les demandeurs, renvoie le réalisme naïf sans dépens, dit qu'il triomphera au possessoire. — Voilà la démonstration que fait le Dr Hermann Schwarz, avec des arguments empruntés à Uphues, Stumpf, Helmholtz, Wundt, etc. »

Donc, en présence, quatre adversaires : le réalisme naïf et la ligue physico-philosophico-physiologiste.

I. — Dans le réalisme naïf, deux notions : un groupement du monde phénoménal et une métaphysique. Le point de vue méthodologique donne trois axiomes : priorité des sensibles tactiles; notion de qualités substantielles; notion de cause séparée de la notion d'action réciproque.

La métaphysique postule une existence objective indépendante de la conscience.

II. — Les physiciens forment deux groupes : les atomistes et ceux qui tiennent pour les centres de forces.

Les atomistes résument en deux éléments leur notion du monde : 1° un symbolisme méthodologique : les sensibles secondaires signifient le mécanisme : c'est le premier axiome réaliste perfectionné; 2° une métaphysique (p. 26), celle de Locke : l'existence objective, privilège du monde mécanique : puisque tous les sensibles naissent du mouvement, il reste que l'âme soit une lampe d'Aladin qui verse inconsciemment sa magie sur les choses. Les partisans des centres de forces (§ 4) reculent l'élément dernier au delà de l'atome : l'étendue atomique repose sur les actions réciproques des forces centrales. Seulement l'objectivité des

sensibles tactiles n'est pas niable; or l'action réciproque des forces ne peut donner que du mouvement, donc la matérialité étendue naît du néant, donc la théorie ne se soutient pas (p. 34).

On retombe donc sur les deux principes de la physique normale. Or que valent-ils?

A. — La base du symbolisme physique est la priorité des sensibles tactiles. Elle est arbitraire. Ne peut-on d'ailleurs séparer l'objectivité de l'espace et celle des données du tact? (§ 5). Deux solutions le permettent : l'une nativiste, l'autre empiriste, et chacune se dédouble si on admet l'apriorité de l'espace; mais cette notion est inadmissible, car comment une série de sensibles peut-elle être ordonnée par un concept psychique immanent, s'il n'y a en les sensibles un élément en relation avec le principe ordinateur? — Et pourquoi certains sensibles seulement seraient-ils le talisman unique qui ferait cesser l'étrange sommeil de ce concept enchanté?

On retombe sur les deux hypothèses premières :

1° Un sens spécial, le seul fidèle, peut transmettre à la conscience, en leur réalité, les éléments objectifs spatiaux (empirisme);

2° La localisation spatiale peut être un élément immanent des sensibles (nativisme).

On choisit la seconde (p. 49) : il y a dans tous les sensibles des éléments spatiaux, non identiques, mais correspondants : l'unité qui relie ces espaces n'est qu'œuvre d'association.

On peut donc concilier l'objectivité de l'espace et la subjectivité des sensibles : mais on admet plusieurs espaces objectifs et alors pourquoi les sons ou les saveurs n'auraient-ils pas les leurs? Ou bien on n'accorde l'objectivité qu'aux éléments spatiaux tactiles; cela est gratuit. Donc *l'objectivité de l'espace entraîne celle des sensibles et de tous les sensibles.*

Telle est la critique précise que soulève le symbolisme.

B (§ 7). — En métaphysique, le physicien exclut l'objectivité des sensibles secondaires : cela est illégitime. Objectivité générale ou subjectivité absolue, il faut opter : il y a un monde de la couleur et du son qui a autant de droits à l'existence que celui du mécanisme tactile. Donc la physique a surajouté au premier principe méthodologique réaliste un symbolisme; puis elle a voulu légitimer ce symbolisme par une relation causale du symbole au symbolisé : cela est arbitraire, *il y a là un fiasco de la métaphysique des physiciens* (p. 437).

La vraie notion de la physique (§ 9) doit donc être celle d'un parallélisme non causal entre les sensibles. Elle passe ainsi sans les heurter à côté de l'idéalisme et du réalisme (p. 90, 330, 331).

Il y aurait comme un faisceau d'univers tout remplis de réalité, aussi vrais en leur bigarrure que les aspects divers nés des déplacements d'un centre perspectif. On en conclurait logiquement que tous ces aspects subsistent indépendants du sujet percevant : cela est possible à condition que le corrélatif mécanique de chaque sensible ne soit pas

modifié d'une façon mystérieuse dans le trajet nerveux afférent, que la vie ne se différencie de la mort que par la conscience.

Ce parallélisme n'est d'ailleurs que pur méthodologique : il est même douteux qu'on puisse expliquer tous les sensibles par des corrélatifs mécaniques. S'il y a des cas irréductibles, on peut les regarder comme des faits cruciaux qui ruinent la théorie physique (p. 110), ou éluder la difficulté en cherchant dans l'organe une cause mystérieuse de l'irréductibilité singulière.

III. — On arrive ainsi à la thèse physiologique : elle peut s'appuyer sur les principes physiques et combler les lacunes de l'explication physique en ne faisant varier que les points de fait; elle peut appeler comme *ultima subsidia* les concepts inexplicables de vitalité et d'énergie spécifique. En tous cas, sa valeur théorétique n'est pas supérieure à celle de la physique. Ainsi, pour expliquer la décroissance de la netteté de la vision indirecte non proportionnelle à la confusion de l'image rétinienne, on invoque soit la structure de la tache jaune, soit les *coefficients de moindre sensibilité*. Si les deux solutions manquent, c'est qu'il y a une faute dans la théorie physique; ou c'est qu'absolument le parallélisme des univers est illusoire. Or 1°, l'explication physico-physiologiste est insuffisante : cela ressort des cas de fusion-harmonique, du mélange des couleurs, du contraste simultané (expérience de Meyer). — Alors 2°, on appelle la réserve : les concepts d'énergie spécifique, derniers survivants des légions de lutins à tout faire qui dispensaient les scolastiques d'expliquer; les corrélatifs mécaniques des sensibles postulent l'organe vivant pour être (p. 244). Schwarz expose la loi de J. Müller sur l'énergie spécifique, son origine dans les nerfs moteurs; elle postule une différence substantielle des nerfs que démentent les expériences (Philippeau et Vulpian). La notion d'excitation n'est pas logiquement abstraite, parce qu'au fond tous les excitants sont identiques; on n'a pas le droit de la transporter aux nerfs sensitifs, parce qu'on ne peut comparer l'état de conscience à une contraction musculaire, car la conscience est incommensurable aux forces. Donc la base rationnelle fait défaut. On montre dans les § 25-28 que, en tous cas, la loi demeurerait vide de sens en physiologie. (Critique des explications de Lotze, Wundt et Helmholtz.)

Ainsi les trois axiomes méthodologiques du réalisme naïf ont été exclus et adoptés involontairement.

La notion de priorité des sensibles tactiles, écartée en principe par le mécanisme universel, reparaît dans le symbolisme physique; celle de qualités substantielles, évanouie aussi, reparaît avec l'objectivation exclusive et privilégiée de certains sensibles; la notion de cause, conçue séparément de celle d'action réciproque exclue par la loi de conservation des forces, reparaît dans l'inexplicable action de présence des processus mécaniques sur la conscience.

Le simple parallélisme méthodologique avec les univers corrélatifs, cette corrélation mise en lumière par un élargissement des théories;

pas d'entités ni d'énergie spécifique, les sensibles dépendant de la conscience en ce qui concerne le trajet nerveux afférent : voilà le seul point de vue des sciences naturelles. Il ne contredit ni les idéalismes ni les réalismes.

IV. — Reste à savoir si absolument les sensibles sont fonction de la conscience. « Les sensibles isolés dépendent-ils ou non de la conscience? »

En fait (§ 32), il y a indépendance psychologique : les sensibles n'entrent pas dans la conscience en tant que connus; dire qu'ils sont dans la conscience ou hors d'elle, c'est raisonner d'une façon spatiale et faire une fausse position. L'union des sensations et de la conscience est synthétique; celle des sentiments, analytique (p. 352).

Métaphysiquement le réalisme naïf s'en tient là : la connaissance est une projection du moi sur les choses : il les embrasse dans le réseau des représentations comme un polype enlace sa proie dans ses tentacules (p. 355).

Contre cette position, on dirige des arguments directs : or l'argument idéaliste de Berkley confond le point de vue ontologique et celui de la connaissance (357); Kant confond la notion d'*objet* avec celle de *contenu*, parce qu'il raisonne sur des concepts spatiaux.

On fait encore des arguments indirects (§ 34), mais la prétendue *contradiction des sensibles* naît d'une comparaison : l'erreur peut résider dans le jugement; cette contradiction est hypothétique; enfin, elle est impossible parce que les sensibles sont incommensurables entre eux.

Donc la preuve n'est pas faite : la dépendance des sensibles de la conscience n'est pas établie.

Celle de l'organe ne l'est pas non plus (§ 36), car les corrélatifs mécaniques des sensibles sont des processus mécaniques généraux. Un seul moyen de le nier : admettre avec Uphues (*Connaissance et sensation*) des choses en soi faisant surgir les sensibles par une excitation transcendantale. Or, en premier lieu, on recule la question, car peut-être que les excitations en soi peuvent faire naître en d'autres choses que les organes les phénomènes physiques (p. 380). En second lieu, l'hypothèse de la chose en soi soulève des difficultés insolubles (§ 36), soit chez Berkeley, soit dans l'idéalisme relativiste de E. Grosse (397).

Mais dire avec Stuart Mill que la sensation est son propre objet (37) ou avec Bergmann que l'impression est l'objet de la connaissance et n'est conçue que par l'acte de connaissance, c'est se heurter à des difficultés spéciales et en général à l'objection qui ruine toute théorie de l'objectivation : on postule dans la connaissance des éléments qui n'y sont pas (p. 405).

La théorie provisoire du réalisme naïf reste donc seule debout, conforme à l'état de fait psychologique, conforme au point de vue méthodologique, et le Dr Schwarz est heureux de penser que le provisoire durera éternellement.

ÉMILE CHAUVIN.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.

Jahrgang XIV, Hefte 2, 3, 4, et Jahrgang XV, Hefte 1, 2, 3, 4.

A. Doering. *Qu'est-ce que la pensée?* — Döring expose les réponses qu'ont faites à cette question ses prédécesseurs. Il nous répète longuement tout ce qu'ont dit à ce propos Ueberweg, Sigwart, Leibniz, Kant, Lotze et Wundt; après quoi, il passe à l'examen des caractères et des formes de la pensée. Selon lui, en procédant analytiquement, on arrive à découvrir quatre formes (*Arten*) de pensée : 1° pensée comparative; 2° causale; 3° timologique; 4° téléologique ou pratique. Ces quatre formes comportent naturellement des degrés.

H. Hoeffding. *Sur la reconnaissance, l'association et l'activité psychique.* — (Ch. iii). Höffding soutient que les associations par ressemblance ne se peuvent ramener à des associations par contiguïté; ceux qui ont prétendu les y ramener ont accordé au mot une importance trop grande : le mot est surtout un moyen de communication, et, d'ailleurs, l'emploi du même mot pour des phénomènes semblables suppose déjà une association par ressemblance. Comme les associations par contiguïté, les associations par similarité s'expliquent par la loi psychique de l'économie. — Ch. iv. L'étude de la comparaison (qui comporte un élément actif, l'attention, et qui peut être involontaire ou volontaire) nous montre qu'il n'y a pas un abime entre la pensée (*Denken*) et l'association. L'attention se trouvant déjà dans la sensation et dans l'association, on ne peut pas dire que cette dernière n'est qu'une forme inférieure de la vie psychique. Le passage de l'union volontaire à l'union involontaire des représentations se produit en vertu d'une association volontaire entre un sentiment et une représentation, association qui rend possible un penchant, un effort dirigé par la représentation d'un but.

J. Petzoldt. *Maxima, minima et économie.* — L'auteur expose et discute les opinions de Darwin, Fechner et Zöllner. Il étudie les relations très étroites qui existent entre la finalité, la stabilité et

l'économie. Cette étude l'amène à conclure que, dans l'explication de la nature, le concept de durée ou de conservation des systèmes est d'une importance beaucoup plus grande que celui de la plus petite mesure ou de la plus grande économie. Petzoldt se fonde sur les travaux de Mach et d'Avenarius (*Kritik der reinen Erfahrung*) pour prouver qu'il en est de même dans le domaine purement spirituel (art. III). Enfin (ch. v.), le concept de la stabilité joue le plus grand rôle en éthique et en esthétique (symétrie, paysage, etc.).

CHR. VON EHRENFELS. *Sur les qualités de forme* (*Ueber Gestaltqualitäten*). — Mach prétendait (*Beiträge zur Analyse der Empfindungen*) que nous pouvons avoir des sensations (*empfinden*) immédiates des formes spatiales et même des mélodies. Mais la représentation d'une mélodie, par exemple, suppose un complexus de représentations, et, suivant Ehrenfels, il y a dans ce complexus présent à la conscience quelque chose de positif, bien que les éléments qui le composent soient séparables les uns des autres, c'est-à-dire perceptibles les uns sans les autres. Ces contenus positifs sont ce que l'auteur appelle les « qualités de forme ». Ces qualités de forme sont très variées et jouent un très grand rôle dans la vie psychique (vue, ouie, toucher, relation, etc.), car elles servent à ramener à l'unité le divers, à relier les différents domaines du sensible. Selon Ehrenfels, ce n'est pas simplement une liaison par association d'éléments divers, c'est une impression unique. Nous ne pouvons dire qu'il réussisse à le persuader au lecteur.

H. HOEFFDING. *Sur la reconnaissance, l'association et l'activité psychique* (conclusion). L'article IV traite de « l'activité psychique ». — La vie psychique tout entière est activité, et cette activité peut être envisagée, soit comme attention, soit comme volonté. Il y a deux sortes de volontés : la volonté formelle qui est l'essence de toute conscience et la volonté réelle. D'autre part, l'attention se manifeste à la conscience par les sensations de mouvement. Ces sensations de mouvement se divisent en deux classes : les unes sont plutôt actives, ce sont les sensations de force ou efférentes; les autres sont plutôt passives, ce sont les sensations musculaires ou afférentes. D'autre part, il ne faut pas considérer l'activité comme une qualité attachée aux simples états de conscience. Dans les phénomènes donnés par la perception du moi, nous ne pouvons découvrir où finit l'activité, où commence la passivité; ce que nous saisissons, ce n'est pas l'activité même, mais les résultats de l'activité. Enfin, cette activité qui est présente à tous les faits de conscience, on ne peut guère la définir. Spinoza cependant l'a tenté (*Eth.*, III, Déf. 2). Mais, avant d'admettre sa définition, il faudrait se demander ce qu'il entend par « nous-mêmes » ou « notre nature » et l'on retomberait dans la théorie monadologico-spiritualiste qui est inadmissible.

B. Kerry. *Sur l'intuition, et son élaboration psychique* (Art. VII).

A. Doering. *Qu'est-ce que le temps?* — Il faut bien se garder de confondre le temps et le temporel. Le temporel implique le temps, mais n'est pas encore le temps. Nous saurons quelle est l'essence du temps, en le distinguant des propriétés et des rapports temporels (durée, passé, présent et avenir, avant et après, etc.). Cette élimination du temporel nous donnera une détermination assez précise quoique toute négative du temps. — Le temps étant l'ensemble des conditions du temporel réel, Döring part du réel pour rechercher quelles sont les conditions de sa possibilité. Or le temporel se trouve dans deux domaines : dans les faits de conscience et dans le monde extérieur. Döring envisage donc : 1° le temporel réel dans la conscience. La durée caractérise tous les faits de conscience et elle est connue intuitivement comme propriété des faits de conscience ainsi que les rapports énoncés plus haut.

Döring en déduit que : — *a.* les propriétés temporelles qui se manifestent dans les faits de conscience doivent être possibles et que le temps est alors la possibilité d'une durée finie relative; — *b.* bien que l'ensemble de mes faits de conscience se présente avec une durée finie, je puis cependant concevoir la possibilité d'une infinité extensive, autrement dit la possibilité de l'illimitation du temporel; — *c.* le temporel étant indéfiniment divisible, le temps doit enfermer la possibilité d'une infinité intensive, c'est-à-dire d'une divisibilité infinie du temporel qui le suppose; — *d.* le temps n'a pas besoin d'être quelque chose de réel, et même, pour rendre possible le temporel, il ne peut lui-même être rien de réel et, en particulier, rien de temporel réel.

2° Le temporel dans le domaine transcendant à la conscience. Les phénomènes de conscience doivent avoir une cause et le temps doit être donné dans cette cause. Ici apparait la simultanéité, mais l'essence du temps n'en acquiert pas de nouvelles déterminations. — Nous avons donc obtenu une formule qui nous dit clairement ce que le temps n'est pas et cette formule ne peut être que purement négative; par temporel on entend quelque chose de multiple (durée, succession, etc.), et cette variété des phénomènes temporels s'oppose à toute tentative de réduction à l'unité. — Toute l'essence du temps est donc d'être une condition; mais nous ne pouvons nous représenter une condition qui n'est que condition. On ne peut donc répondre d'une manière satisfaisante à la question de la réalité du temps : toute sa réalité est d'être une condition des formes et des modes de l'existence qu'il rend possible, et on ne peut le supprimer sans supprimer en même temps la possibilité de ce monde. — Le temps est-il fini ou infini? La question est insoluble; qu'on se prononce pour l'une ou pour l'autre alternative, on se heurte à des contradictions insurmontables. En somme c'est une énigme.

A. Marty. *De l'origine du langage* (*Ueber Sprachreflex, Nativismus*

und absichtliche Sprachbildung). — L'article VII discute le nativisme de Wundt et montre le rôle prépondérant de l'habitude dans la formation du langage. — Ch. VII et VIII. Discussion et réfutation des théories de Kussmaul (*Die Störungen der Sprache*) et de Paul (*Principien der Sprachgeschichte*.)

P. Seydel. *Le réalisme dit naïf* (*Der sogenannte naive Realismus*). — L'auteur se demande si, étant donnés des états de conscience que l'on pourrait appeler naïfs, on devrait ou pourrait en faire sortir un réalisme naïf. Il montre d'abord que, pour l'animal et le petit enfant, c'est-à-dire pour les êtres les moins conscients, on ne peut pas conclure, de ce qu'ils courent après l'arc-en-ciel, ou cherchent à saisir leur image dans un miroir, à une confusion de l'image subjective avec l'objet extérieur. Il passe ensuite à l'examen des êtres conscients et doués de langage. Seydel arrive à cette conclusion qu'on ne trouve nulle part trace de confusion entre l'objet et l'image. Dans la 2e partie, l'auteur envisage le contenu de la théorie réaliste de la connaissance sensible et se demande si, dans ces états de conscience qu'il vient d'examiner, cette théorie est réelle, possible ou vraisemblable. Seydel conclut que c'est dans la vue seulement qu'on devrait trouver le réalisme naïf, car seule elle est le sens de l'espace, les autres sens étant des sens du temps, Mais, de l'analyse des perceptions visuelles, il résulte que le réalisme naïf n'est qu'un mythe. Tout le réalisme naïf, en tant qu'on entend par là la théorie réaliste qui prend d'une manière objective les impressions et les représentations sensibles, se réduit à ce fait que, par une certaine assimilation à la sensation, la couleur et la forme sont toujours considérées (et cela d'une manière durable) comme les propriétés des choses; tout ce qui est corporel, même lorsque nous ne le voyons pas, nous le représentons comme coloré; il reste cependant une certaine incertitude, et nous ne pouvons guère nous en défaire, c'est de savoir si la ressemblance de l'image vue avec l'apparence réelle est complète.

S. Hansen. *Le problème du monde extérieur*. — Dans cet article, Hensen envisage d'abord les faits immédiats; comme Descartes, il part du *cogito ergo sum*, mais il en déduit non plus l'opposition de l'étendue et de la pensée, mais l'existence d'un moi réel, indépendant, transcendant, composé d'états réels, dont l'existence est dans tous les cas immédiatement donnée. Reste le problème de l'origine du caractère objectif des sensations; mais, comme la question concerne ce qui est derrière les sensations que nous ne pouvons pas dépasser directement, elle ne peut être résolue qu'en recourant à des raisonnements et à des hypothèses. Deux hypothèses sont possibles : l'hypothèse réaliste et l'hypothèse idéaliste. Laquelle est la plus vraisemblable? Il est impossible de trouver un fondement solide de l'une ou de l'autre de ces deux hypothèses, mais la théorie réaliste est moins artificielle et plus vraisemblable que l'autre; tous les reproches

qu'on lui a adressés, toutes les contradictions qu'on a cru y trouver, ne reposent en réalité que sur des confusions et des obscurités. Une connaissance indirecte de la chose en soi est donc possible. En somme, une distinction profonde entre le phénomène et la chose en soi nous mettrait dans une position intenable. S'il y a une chose en soi, le phénomène est tout simplement une face de cette chose, sa forme de manifestation. La chose en soi est « le monde réel où nous vivons, dont nous parlons dans notre vie de chaque jour, bien que nous ne le connaissions que par le phénomène, par nos représentations ».

M. Dessoir. *Patho-psychologie expérimentale.* — Dessoir étudie d'abord l'origine historique de cette science et justifie le nom qu'il lui a donné. Il s'occupe ensuite de la conscience d'après les travaux de patho-psychologie parus jusqu'à ce jour. Pour lui, la conscience, au sens large, absolu du mot, doit être entendue comme la caractéristique de tous les faits psychiques. Ce que le plus souvent on désigne exclusivement par le terme de conscience, se distingue des autres processus de l'âme par sa formation synthétique. Selon Dessoir, la théorie de l'unité de la conscience, si elle est bien comprise, n'est pas ébranlée par les observations de la patho-psychologie expérimentale. — Dessoir passe ensuite à l'étude du rapport de la conscience et du mouvement : point de sensation sans mouvement, pas de mouvement sans sensation. Dessoir admet au-dessous de la conscience du moi des réflexes accompagnés d'un certain degré de conscience. Quant au mouvement volontaire, sa définition ne peut pas plus s'appuyer sur la causalité toujours présente qui mène à la sensation que sur le sentiment de l'effort, mais elle doit tirer parti du fait que, au degré de développement où des mouvements volontaires apparaissent pour la première fois, les contenus de la conscience sont déjà réunis en une synthèse dominante (la conscience du moi) et dans la masse des autres sensations régulièrement actives.

B. Kerry. *Sur l'intuition*, etc. (conclusion).

M. Dessoir. *Pathopsychologie expérimentale* (Art. II). — La mémoire se présente aussi bien dans les faits de conscience qui, en se réunissant, forment une synthèse personnelle, que dans les autres sensations. — Dans la subconscience (et par ce mot on doit exclure toute synthèse) la mémoire présente le caractère de la perception et se distingue par ce fait que les représentations incohérentes sont relativement isolées les unes des autres. — Plusieurs et différentes synthèses peuvent exister à côté l'une de l'autre : c'est ainsi que, chez les hystériques, la mémoire consciente de l'état de veille ne forme qu'une partie de l'ensemble des souvenirs; il se forme alors deux cercles différents de souvenirs et ces cercles sont le plus souvent concentriques, (plus rarement excentriques). Il y a une liaison étroite et

constante entre l'état général de la sensibilité et l'état de la mémoire. « La mémoire et l'oubli des phénomènes complexes se rattachent à la persistance ou à la variation de l'état de la sensibilité. » (P. Janet.) Des altérations de la sensibilité déterminent des altérations de la mémoire et celles-ci produisent des altérations dans la personnalité. — Il ne faut pas confondre la personnalité et la conscience du moi. La biologie ne nous donne guère de renseignements sur la conscience du moi, il en est de même de la psychologie animale et infantile; il faut donc s'adresser à l'expérience interne et à la pathologie expérimentale. — Un acte conscient de soi se distingue d'un acte qui n'est que conscient par le fait que l'intensité de la conscience s'élève et que des sensations interprétatives s'ajoutent à la sensation principale. Il y a ainsi une chaîne et une centralisation des faits psychiques; c'est de cette centralisation que dépend la conscience du moi. — La personnalité naît dans les premières années de la vie de l'individu; elle peut donc varier avec les différentes périodes de la vie; il y a donc une pluralité de personnalités dans le même organisme psychologique. La dissociation de la personnalité peut être artificiellement produite par l'hypnose.

E.-H. Husserl. *Sur le calcul logique (Der Folgerungscalcul und die Inhaltslogik).*

H. Schmidkunz. *L'hypnotisme dans la nouvelle psychologie.* — Schmidkunz est pénétré de l'idée que l'hypnotisme est appelé à jouer un très grand rôle dans la psychologie future et s'indigne que William James lui ait consacré si peu de place dans son dernier ouvrage (24 pages sur 378 que comportent les *Principles of Psychology*).

H. Hoeffding. *Activité psychique et physique.* — Peut-on admettre, comme le veut Höffding, qu'il n'y a entre l'activité psychique et l'activité physique, de différence que dans leur manifestation phénoménale, et non pas dans leur essence, et que ce sont au fond deux choses identiques. Kroman le nie en se fondant sur le fait que les sciences de la nature ne nous donnent aucune raison d'expliquer ainsi le rapport du psychique au matériel. Höffding répond que la science repose sur la loi d'inertie et qu'on ne peut admettre pour expliquer ce rapport du physique et du psychique une hypothèse qui contredirait cette loi en admettant l'intervention de l'âme dans le domaine physique. L'hypothèse de l'identité peut donc se concilier avec la science; elle ne présente donc pas les inconvénients qui ruinent les théories monadologico-spiritualiste, matérialiste ou spiritualiste Avec elle nous avons la continuité dans notre conception de la nature, tout en reconnaissant le caractère original des phénomènes psychiques par rapport aux phénomènes physiques. Les lois et les sciences de la nature ne nous montrent que le côté extérieur, sensible, de ce qui est; l'existence a aussi un côté interne saisi par l'observation du moi.

Le concept de matière se trouve ainsi élargi sans en être pour cela infirmé. — Il n'est pas plus juste d'objecter à l'hypothèse de l'identité (comme le fait encore Kroman) qu'elle n'explique pas comment l'on sait quelque chose d'un monde matériel en dehors de nous. Notre science du monde externe serait inexplicable, dit-on, s'il n'y avait action réciproque entre le corps et l'âme. Mais, en admettant l'identité de l'activité cérébrale et de la conscience, de façon que l'activité cérébrale soit l'expression externe, sensible, de ce qui se passe dans la conscience, il est clair qu'on arrive au même résultat que si l'on supposait entre elles un rapport de causalité. D'autre part, au point de vue de la théorie de la connaissance, l'objection ne tient pas debout : ce qui nous est donné, ce sont nos sensations; nous devons donc partir de nos sensations pour expliquer le monde extérieur et non pas expliquer nos sensations en partant du monde extérieur. — Enfin, on ne peut guère objecter qu'on ne voit pas comment il peut y avoir identité entre l'unité interne de la conscience et la pluralité externe qui constitue le corps, puisque cette même difficulté est commune à tous les systèmes, en particulier à la théorie spiritualiste ordinaire.

A. Marty. *De l'origine du langage* (*Ueber Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung*) (Art. VIII). — Marty répond à Tobler et attaque très vivement le nativisme de Steinthal.

Chr. von Ehrenfels. *Contribution à la philosophie des mathématiques.* — L'étude psychologique que fait Ehrenfels des perceptions numériques les plus usuelles, le conduit à des résultats assez importants pour la théorie de la connaissance. Si Kant a raison d'affirmer que le jugement $7 + 5 = 12$ est synthétique, dans une expression telle que $2 + 3 = 5$, si, en fait, on réunit deux et trois en un nombre directement perçu, on n'aura rien d'autre que le concept du prédicat cinq. Si donc, par les mots $2 + 3 = 5$, on ne peut avoir un jugement analytique si l'on s'en tient au sens strict des mots, celui qui parle peut cependant, à son gré, penser un jugement synthétique. — Une proposition telle que $825 + 217 = 1042$ contredit en deux points les théories aprioristiques : 1° par l'introduction d'un élément *a posteriori*; 2° par le nombre relativement grand des jugements qu'elle implique. D'un nombre fini de prémisses on ne peut tirer qu'un nombre fini de conclusions; il ne faut donc pas croire qu'on peut déduire toutes les mathématiques de trois ou quatre axiomes. — L'existence d'un élément *a posteriori* dans les mathématiques n'a qu'un intérêt théorique; pratiquement, cela n'a aucune importance.

H. Hoeffding. *L'activité psychique est-elle soumise à des lois?* (*Die Gesetzmässigkeit der psychischen Activität*). — Höffding se demande si, en psychologie, le principe de causalité conserve la même valeur que dans les autres sciences de la nature, en un mot, s'il existe des actes libres et si l'on ne peut expliquer que par eux le regret et le

remords. Si la liberté n'est qu'une illusion, il y a plusieurs manières d'expliquer comment naît l'idée d'actes volontaires soustraits à la causalité. Une première explication résulterait de cette loi, que, plus un état psychique excite notre intérêt et notre attention, moins nous faisons attention à ses conditions antécédentes. L'état tout entier nous semble produit tout à coup, de lui-même. Cette explication est en général surtout valable pour une décision grave de la volonté. — Une deuxième explication consisterait à montrer que la décision volontaire, la résolution, provoque une impression originale de force et d'indépendance, parce que l'âme se concentre presque entièrement sur une seule pensée. Toute contradiction interne, toute contrainte est rejetée. Toutes les pensées et tous les sentiments se portent dans une même direction. Nous nous sentons alors souverains, inconditionnés. De là l'idée d'indépendance vis-à-vis des états antérieurs. — Une troisième explication peut se fonder sur le souvenir de la délibération. L'image qui se présente naturellement à l'esprit nous montre deux chemins : nous n'en suivons qu'un, mais celui que nous ne suivons pas continue à se présenter à nous comme objectivement donné, comme une réalité. — En quatrième lieu, même quand le regret n'est pas conditionné par l'idée qu'on aurait pu vouloir autre chose, il renferme cependant, quand il se produit avec force, le vif désir qu'on aurait voulu autre chose. On attribue au moi qui a pris la résolution, la force qui poussait à la résolution rejetée et en même temps, la force qui pousse à ce rejet. C'est ainsi que le regret peut produire l'idée qu'on aurait pu vouloir autre chose. — Enfin, cinquièmement, une telle illusion peut se produire quand, dans une délibération sérieuse, on songe à l'avenir. L'avenir m'apparaît alors sous une double face, soit tel qu'il serait à la suite d'une certaine action, soit tel qu'il serait sans cette action. L'image de l'avenir qui en résulte me semblera donc indéterminée.

Mais, si l'indétermination ne peut se fonder sur aucune raison purement théorique, peut-être est-elle le postulat de certains principes moraux. On doit donc se demander quelle importance morale et quelle légitimité ont ces sentiments (surtout ceux de regret et de remords) d'après lesquels on se croit obligé d'admettre la non-causalité de la volonté. Höffding estime que l'explication déterministe du regret n'en fait pas disparaître l'importance morale. Le sentiment du regret vient de la comparaison entre notre propre volonté et une volonté supérieure ; il n'est pas d'une autre espèce que le sentiment par lequel nous avons conscience d'être plus ou moins bien doué. La différence, c'est qu'en vertu de la finalité psychologique, un changement de la volonté est possible. Cette conception déterministe du regret lui conserve sa valeur morale, en tant qu'il est propre à exciter au progrès la volonté. L'existence des jugements moraux est encore justifiée, car ils ont des motifs moraux qui consistent en des principes moraux déterminés.

Enfin Höffding n'est pas de l'avis de Kroman que le moi laisserait inactive une certaine partie de l'activité qu'il renferme. Selon Höffding, ce n'est que par une métaphore (*Sprachbild*) que l'on peut distinguer entre le moi et son énergie. Tout au plus, peut-on dire que le moi est une énergie potentielle. Mais alors il faut admettre une impulsion qui la fasse passer à l'acte, donc au moins l'action de lois psychologiques générales. De plus, quand on dit que le moi emploie volontairement une partie de ses forces, que faut-il entendre par le mot volontairement? Il signifie, au sens psychologique habituel, qu'avant l'acte, un penchant ou une décision se sont manifestés dans la conscience : reste à savoir si ce penchant ou cette désision naissent ou ne naissent pas conformément à des lois psychologiques. Or, toutes les fois que le sujet agit, l'ensemble de ses qualités se trouve un peu modifié dans la direction même où il agit; ainsi il concourt chaque jour à la formation du caractère dont la qualité momentanée communique à l'acte particulier sa marque distinctive et essentielle. Du reste, l'indéterminisme explique mal la responsabilité, car celle-ci ne peut dépasser le domaine de la volonté. Dès l'apparition de la loi de causalité, la responsabilité devra cesser. Mais si le moment décisif de la délibération échappe à la causalité, il ne peut en aucune façon être déterminé par la réflexion sur les effets possibles de l'acte volontaire. On n'aura donc aucun droit à se fonder sur ceux-ci pour alléguer l'existence de la responsabilité.

E. Grosse. *Ethnologie et esthétique.* — L'auteur regrette que les esthéticiens, occupés jusqu'à présent presque exclusivement des sentiments esthétiques complexes, n'aient pas étudié chez les peuplades sauvages la naissance de ces sentiments et de l'activité qu'ils provoquent. Il espère que les esthéticiens de l'avenir entendront son appel et profiteront de l'introduction de la bimbeloterie européenne chez ces peuplades pour observer les sentiments qu'elle provoque en eux.

F. Rosenberger. *Sur le développement progressif de la race humaine.* — L'auteur commence une série d'articles sur le progrès de l'humanité. Il étudie d'abord le progrès de l'intelligence humaine et lui donne pour fondement la transmission par l'hérédité des modifications cérébrales acquises. Du reste, voici le programme que Rosenberger se propose de développer : « La science est une puissance; l'activité féconde reposant sur la puissance est la cause du bonheur. Aussi le bonheur croît-il avec la science. Mais une activité féconde, au sein de l'humanité, est impossible si l'humanité n'est pas vertueuse. On peut donc conclure d'un accroissement du bonheur humain à un accroissement de vertu humaine. Sagesse, bonheur et vertu de l'humanité sont si étroitement liés qu'une modification de l'un est impossible sans une modification de l'autre. Le progrès de la science est la cause efficiente du progrès du bonheur, mais l'accroissement corré-

latif de la vertu est la seule condition sous laquelle l'accroissement durable de la sagesse et du bonheur peut exister.

A. Marty. *De l'origine du langage.* (*Ueber Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung*) (Art. IX). — Examen des opinions de Humboldt et de Steinthal.

M. Offner. *Sur l'action à distance et la faculté anormale de perception.* — Exposé des expériences de télépathie de M. Richet.

L. G.

CORRESPONDANCE

—

Monsieur le Directeur,

Dans le très curieux article consacré par M. Pierre Janet au spiritisme contemporain dans le nº d'avril de votre *Revue*, il s'est glissé quelques légères inexactitudes que je vous serai très reconnaissant de rectifier, en insérant la présente réponse.

Page 416, 5º ligne et suivantes, on lit : « Au contraire, une autre Société est beaucoup plus bruyante, c'est le groupe indépendant d'*études ésotériques* avec conseil suprême de l'ordre martinique (*sic*) et l'université libre des Hautes études. »

Or le *Groupe indépendant d'études ésotériques* est une Société d'études philosophiques totalement distincte de l'Ordre martiniste (et non martinique) qui est fondé depuis peu, en dehors de l'action du Groupe, je le répète. Quant à l'Université libre des Hautes Études, c'est un simple projet qui n'a pas encore vu le jour et à l'édification duquel plusieurs de nos amis, licenciés en droit, docteurs en médecine ou pourvus de diplômes équivalents, travaillent en ce moment. A part cela, l'information de M. Pierre Janet est exacte sans doute, sauf le titre de « Mages », titre ridicule au premier chef et qu'aucun de nous ne s'attribue. M. Joséphin Peladan a voulu nous coiffer de ce titre, malgré nos protestations, ainsi que vous le faites voir dans le même article, page 433.

Cette tendance, qui domine l'article de M. Janet, de chercher les côtés ridicules qu'on a voulu imposer à quelques-uns d'entre nous, malgré nous, m'oblige à joindre une rectification sur ma personnalité à celle que j'ai l'honneur de vous envoyer touchant notre Société.

Je répète donc que je ne suis ni mage, ni sâr, ni rien de ces choses bizarres. Je viens de terminer mes études médicales à la Faculté de Paris ; pendant la durée de mon service d'externe dans les hôpitaux, j'ai reçu une médaille de bronze, et j'ai fait mes efforts pendant six à

sept ans pour enseigner la Physiologie et l'Hygiène aux ouvriers dans les cours du soir, ce qui m'a valu, outre les deux médailles de l'Union française de la Jeunesse, les palmes académiques en 1890. J'ai, de plus, publié à l'heure actuelle seize volumes ou traités à deux desquels M. Ad. Franck, de l'Institut, a bien voulu joindre son nom comme préfacier. Actuellement je dirige le laboratoire d'hypnotisme du Dr Luys, à l'hôpital de la Charité. Tels sont mes seuls titres; ils sont plus modestes, vous le voyez, que ceux de « mage » ou de « sâr » dont on cherche à nous affubler.

Si, de plus, M. Pierre Janet veut bien prendre la peine de parcourir la *Revue encyclopédique* du 1er mars 1892 et la *Nouvelle Revue* du 1er avril, il y trouvera la justification d'une partie de mes dires dans l'analyse, faite par des rédacteurs de ces revues, du mouvement spiritualiste contemporain.

Je compte donc sur votre impartialité, Monsieur le Directeur, pour me fournir la justification qui m'est due, en insérant cette réponse, et je vous prie d'agréer, etc.

PAPUS,
Directeur de *l'Initiation*,
Président du Groupe indépendant d'études ésotériques.

Académie royale des sciences et des lettres de Danemarck. Questions mises au Concours pour l'année 1892.

Étude approfondie de la philosophie de Hume et de son importance pour l'évolution de la théorie de la connaissance, celle de la psychologie et de l'éthique; l'on désire que l'attention soit spécialement appelée sur les rapports entre Hume et l'école anglaise qui a fleuri dans notre siècle.

Les mémoires peuvent être en langue danoise, suédoise, anglaise, allemande, française ou latine. Ils doivent être écrits lisiblement et marqués, non point du nom de l'auteur, mais d'une épigraphe, et accompagnés d'un billet cacheté, contenant les nom, profession et adresse de l'auteur avec la reproduction de l'épigraphe à l'extérieur. La médaille d'or de l'Académie (valeur : 320 couronnes) servira de prix.

Les concurrents doivent faire parvenir leurs mémoires *avant la fin d'octobre 1893 au secrétaire de l'Académie,* M. H.-G. ZEUTHEN, *professeur à l'Université de Copenhague.* Le jugement est porté durant le mois de février suivant, après quoi, les auteurs peuvent retirer leurs manuscrits.

Une chaire extraordinaire de *Psychologie expérimentale* a été créée il y a quelques mois à la Faculté des Sciences de l'Université de Genève. Le Dr FLOURNOY, chargé de cet enseignement, y a adjoint de son initiative privée un laboratoire qui est ouvert aux étudiants depuis le 15 février. C'est, croyons-nous, le premier laboratoire de psychologie institué dans une Université suisse.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

A. BINET. *Les altérations de la personnalité.* In-8, Paris, Alcan.

CH. FAUVETY. *Nouvelle révélation de la vie. Méthode de la connaissance.* In-12, Paris, librairie des sciences psychologiques.

C. CHAIGNEAU. *Les principes supérieurs : étude comparée d'occultisme et de magnétisme.* In-8, Paris, *Ibidem.* (Brochure).

A. MOUCHOT. *Les nouvelles bases de la géométrie supérieure.* In-8, Paris, Gauthier-Villars.

G. DERRPAS. *La musique et le dessin considérés comme moyens d'éducation.* In-8, Poussielgue, Paris.

STOURDZA. *Les quatre derniers chapitres des lois fondamentales de l'univers.* In-8, Paris, Baudry.

PILLON. *L'année philosophique* (2e année). In-8, Paris, Alcan.

LOMBROSO et LASCHI. *Le crime politique et les révolutions.* Trad. de l'italien par A. Bouchard. 2 vol. in-8, Paris, Alcan.

MUNDUS. *Bible moderne.* In-18, Paris, Chamuel.

G. TARDE. *Études pénales et sociales.* In-8, Lyon, Storck, Paris, Masson.

M. SCHWEISTHAL. *Théorie du beau.* In-8, Bruxelles (brochure).

AULARD. *Le culte de la raison et le culte de l'Être suprême,* In-12, Paris, F. Alcan.

Sixtieth annual Reports of the Perkins Institution. In-8, Boston, Wright et Potter.

F. ERHARDT. *Der Satz vom Grunde als Prinzip des Schliessens.* In-8, Halle, Pfeffer.

J. VANNI. *Gli studi del Sumner Maine e le dottrine della filosofia del diretto.* In-8, Verona, Tedeschi.

VARISCO. *Ricerche intorno ai fondamenti del pensiero.* In-8, Venezia, Antonelli.

POSADA. *Teorias modernas a circa del origen de la familia, de la sociedad y del estado.* In-8, Madrid, Sarda.

SENILLOSA. *Concordancia del espiritismo con la ciencia.* 2 vol. in-8 Buenos-Ayres, Biedmar.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

EXISTENCE ET DÉVELOPPEMENT DE LA VOLONTÉ

I

EXISTENCE DE LA VOLONTÉ

Beaucoup de psychologues suppriment aujourd'hui la volonté en tant que fait distinct des sensations. Ils réduisent l'état de conscience précédant le mouvement volontaire au *souvenir* antérieur de ce même mouvement et des sensations qui l'accompagnaient, et ils le conçoivent ainsi comme un état de conscience purement « représentatif ». Les souvenirs n'étant que des sensations affaiblies et renaissantes, la volition ne serait, en définitive, qu'un « complexus de sensations » ayant toutes une origine « périphérique ». En d'autres termes, la volonté n'existe pas, puisqu'elle se réduit à la sensation transformée. Le problème est capital pour la psychologie non moins que pour la morale et la philosophie générale. Il y a, dans tout événement physique, un ou plusieurs éléments inanalysables ou irréductibles, qui ne peuvent eux-mêmes s'expliquer en termes d'événements psychiques, puisqu'il n'est aucun de ceux-ci qui ne les contienne et ne les présuppose; ils peuvent encore moins s'expliquer en termes d'événements physiques, car de ces derniers, en tant que tels, on ne saurait tirer le psychique. Il s'agit de savoir si l'activité, si la volonté est un de ces constituants de tout fait mental.

I

Existence de la volonté au point de vue psychologique.

Si on entend par volonté une faculté spéciale qui interviendrait au milieu des faits internes, comme un *deux ex machina*, pour en changer soudain la direction, l'intensité, la durée, etc., alors on a raison de rejeter cette faculté, qu'il est impossible et de constater et de comprendre. Mais, si l'on exprime par le mot de volonté ce fait que, dans tout état de conscience, même le plus élémentaire, la phase sensitive est inséparable d'une phase émotionnelle et celle-ci d'une phase appétitive ou réactive; si l'on veut dire encore que, dès le début

du processus psychologique, il y a déjà un *appétit* modifié par une *sensation* d'une manière plus ou moins *agréable* ou *pénible*, et que c'est là le fait primitif, le fait irréductible de la psychologie, exprimable en abrégé par les mots de passion et de réaction, ne peut-on alors, par l'observation et le raisonnement, établir l'existence de la volonté? Ne peut-on démontrer cette immanence de la volonté à tous les états de conscience, à toutes les idées, qui leur confère, selon nous, leur caractère impulsif? Un lien intime unit la théorie de la volonté avec la doctrine générale des idées-forces, qui consiste précisément à admettre l'universelle présence du vouloir et du mouvoir dans toute représentation. Cette doctrine a, ici même, donné lieu plusieurs fois à des interprétations inexactes, sans que nous ayons voulu engager de controverse à ce sujet; si nous entrons aujourd'hui dans de nouvelles explications, c'est pour mettre en lumière notre conception de la volonté.

I. — La force des idées doit s'entendre en un triple sens : psychologique, physiologique et philosophique. Au point de vue psychologique, ce qui constitue la conscience, selon nous, c'est un processus à trois termes inséparables : 1° un *discernement* quelconque, qui fait que l'être sent ses changements d'état et qui est ainsi le germe de la sensation et de l'intelligence; 2° un *bien-être* ou *malaise* quelconque, aussi sourd qu'on voudra, mais qui fait que l'être n'est pas *indifférent* à son changement; 3° une *réaction* quelconque qui est le germe de la préférence et du choix, c'est-à-dire de l'appétition. Quand ce processus indivisiblement sensitif, émotif et appétitif arrive à se réfléchir sur lui-même et à constituer une *forme* distincte de la conscience, il peut s'appeler, au sens cartésien et spinoziste, une *idée*, c'est-à-dire un *discernement* inséparable d'une *préférence*.

On voit que la force inhérente à tous les états de conscience a sa dernière raison dans l'indissolubilité de ces deux phénomènes fondamentaux : le *discernement*, d'où naît l'intelligence, et la *préférence*, d'où naît la volonté. Au point de vue de l'intelligence, le discernement peut être implicite, quand un terme seulement est présent à l'esprit, sans comparaison avec un autre. Au point de vue de la volonté, il existe aussi une préférence implicite, qui n'enveloppe pas de comparaison. J'éprouve une douleur, et immédiatement je veux sa suppression, comme le montre mon effort réactif contre la douleur. Je n'ai pas besoin pour cela d'instituer une comparaison réfléchie entre les idées de deux partis possibles, ni de concevoir explicitement le contraire de ce que je veux comme étant également possible pour moi. Il y a préférence non raisonnée, mais active en

faveur du plaisir, et il y a en même temps discernement de mon état actuel. Si je ne discernais pas, je ne préférerais pas.

D'autre part, la faculté de discernement ne s'est développée qu'en vue du choix : si nous avons conscience des *différences*, principalement sensitives, c'est que ces différences sensitives entrainent des différences réactives. On peut même aller plus loin et dire que tout discernement contient déjà un choix pratique, rudimentaire, que toute détermination intellectuelle est en même temps une détermination de l'activité, surtout dans les *sens* primordiaux, qui sont par essence vitaux et où la réaction est inséparable de la sensation. Discerner le plaisir de manger et la douleur de la faim, c'est indivisiblement préférer l'un à l'autre. Les discernements en apparence indifférents sont un résultat ultérieur; et, même en ce cas, l'adhésion que nous accordons à ce qui nous paraît tel est encore une préférence intellectuelle, une détermination en un sens plutôt qu'en un autre, — ce qui, bien entendu, n'implique aucun libre arbitre. On a dit avec raison que la chimiotaxie des protozoaires, l'héliotropisme et le géotropisme des plantes mêmes, enveloppent déjà une sorte de discernement rudimentaire et une sorte de choix rudimentaire aboutissant à telle direction de mouvements. De même, a-t-on dit encore, le triage de telle substance nutritive parmi d'autres est une sorte de choix spontané.

Cette unité indissoluble du penser et de l'agir est une loi psychologique d'importance capitale, que nous résumons dans le terme : idée-force. Tout état de conscience est *idée* en tant qu'enveloppant un discernement quelconque, et il est *force* en tant qu'enveloppant une préférence quelconque. Toute force psychique est, en dernière analyse, un vouloir.

II. — Si le premier principe de la doctrine des idées-forces est l'indissolubilité du sentir et du réagir, le second principe de cette doctrine en est l'indissolubilité, non seulement de chaque sensation particulière et de la sensibilité générale, mais encore de chaque réaction particulière et de l'activité générale. C'est ce que nous allons mettre en lumière.

Rappelons-nous d'abord que nos sensations, nouvelles au moment où elles se produisent, ne demeurent point détachées dans la conscience; elles y deviennent aussitôt parties d'une seule sensation totale et en quelque sorte massive, répondant à l'état total de notre organisme. Nous avons à chaque instant, par la combinaison de nos sensations nouvelles avec notre état précédent, un état concret de la cœnesthésie, de la conscience vitale, pour ainsi dire; cet état est *sui*

generis, original, comme un panorama; de plus, il ne reviendra jamais absolument le même, malgré les ressemblances qu'on pourra établir entre lui et un état subséquent. Le son d'une cloche, par exemple, est un détail introduit du dehors dans le paysage actuel de la conscience, où il se fond aussitôt, alors même qu'il y reste dominant; quand j'entendrai demain sonner la même cloche à la même heure, ce ne sera plus le même état général renfermant le même état particulier; conséquemment, ce ne sera plus la même relation de la sensation sonore à l'état d'ensemble dont elle est partie, ni enfin la même sensation *identique*. En un mot, nous n'avons jamais deux fois la même représentation interne, parce que nous ne repassons jamais deux fois par le même état total de la conscience, par le même sentier de la vie.

Au panorama des représentations, qui constitue toujours un tout concret, mais un tout changeant, se joint un ton général de la sensibilité, je veux dire un bien-être ou un malaise d'ensemble sur lequel se détachent des plaisirs et des déplaisirs particuliers, qui cependant ne sont jamais séparés du reste. Comme la sensation, l'émotion réelle de chaque moment est un tout concret et original, si bien que nous n'avons jamais deux fois la même émotion. Si j'entends la même symphonie de Beethoven, elle n'éveille pas en moi la même symphonie de sentiments. Et non seulement l'état émotif est un tout, mais il est inséparable de l'état représentatif, avec lequel il forme encore un tout.

En troisième lieu, nous avons toujours un ensemble de *sentiments* immédiats de changements. Nous n'avons point seulement une somme de représentations du moment précédent qui coexisterait immobile avec celle du moment présent, car ce total de représentations coexistantes et actuelles ne nous donnerait pas l'idée du passé ou du futur, ni celle du potentiel, qui en est inséparable. Nous avons encore le sentiment de la transition même ou du *changement*.

Enfin, — nous arrivons au point essentiel, — les antécédents de ce changement nous apparaissent tantôt comme n'étant pas dans l'état total précédent de la conscience, mais comme y pénétrant du dehors; tantôt, au contraire, comme préexistant dans cet état antérieur. Si je ressens tout à coup une piqûre, elle a beau se fondre immédiatement avec mon état général, la conscience du changement est *ex abrupto*, la transition n'a été ni prévue, ni pressentie. Il y a donc, au point de vue de la ligne du temps, discontinuité entre ma conscience de tout à l'heure et ma conscience actuelle. Je dis alors que je pâtis, c'est-à-dire : ma conscience de tout à l'heure n'enveloppait point en elle la totalité des *conditions antécédentes et immé-*

diates de la piqûre; elle n'en était donc pas la « cause ». Elle est fonction du dehors et non pas seulement du dedans. Si, au contraire, j'ai l'idée et le désir de prendre la plume pour écrire ma signature au bas d'un contrat, le changement de position de ma main, avec l'ensemble de sensations motrices répondant à ce changement de position, me paraît avoir son antécédent immédiat et suffisant dans mes états antérieurs de conscience, qui sont : 1° l'idée de ce mouvement comme moyen pour telle fin, 2° le désir de ce mouvement. Je me conçois ici comme agissant, c'est-à-dire conditionnant des phénomènes par mes idées, par mes désirs, par les mouvements cérébraux ou musculaires qui les accompagnent.

L'ensemble des changements ayant ainsi leur condition dans la conscience antérieure forme un tout continu par opposition à la vicissitude discontinue des sensations adventices. En encadrant ce tout dans les formes du temps et de l'espace nous nous le représentons comme un ensemble de mouvements ayant leur condition dans notre cerveau. Nous avons donc en définitive, outre la conscience sensorielle, une conscience qu'on peut appeler active et motrice. Je me sens non seulement à l'état de *changé*, mais encore en train d'*être changé* (passivité) et de *changer* quelque chose dans le temps (activité) et simultanément dans l'espace (activité motrice).

Ceux qui nient ce dernier aspect intérieur, s'en tiennent au point de vue *statique* : ils considèrent des états de conscience *donnés* et *achevés*, et négligent le point de vue dynamique des *idées-forces*, c'est-à-dire les états de conscience *en train de se produire* et de *changer*, avec le sentiment de la transition et la possibilité de concevoir le temps. De plus, ils méconnaissent l'autre point précédemment marqué : que toute transition, tout changement a deux directions possibles, puisque, dans l'un des cas, nous voyons l'antécédent du changement, dans l'autre, nous ne le voyons pas.

Ces considérations qui précèdent montrent combien il est inexact de se figurer l'idée-force comme « une sorte d'entité, sortant tout armée de notre cerveau, venue spontanément à la conscience avec une vigueur lui appartenant par essence [1] ». Dans ce cas, une idée-force serait comme un objet détaché doué d'une certaine quantité de force toujours identique; elle aurait « un pouvoir immanent, irréductible, inexistant sans elle, lui appartenant en propre [2] ». Or, c'est précisément ce que nous nions. Nous n'entendons point par idées des espèces d'atomes psychiques, analogues aux « idées simples »

1. Voir l'article de M. Danville sur *l'Idée et la Force* dans la *Revue philosophique* du 1er octobre 1891.
2. *Ibid.*

de Locke ; nous ne croyons point que tout ce qui se passe en nous soit une combinaison de certains éléments simples de conscience, qui resteraient toujours les mêmes, avec un certain *quantum* de force immanente. C'est là une conception atomistique de l'esprit qu'on retrouve chez Locke et chez Herbart, mais qui n'en est pas plus admissible. En premier lieu, il n'y a aucun état de conscience réellement simple; tout état de conscience est la résultante d'un ensemble prodigieux d'actions et de réactions entre nous et l'extérieur, et il a pour corrélatif la totalité des mouvements qui, en un moment donné, s'accomplissent dans le cerveau. Cette résultante est *spécifique*, *originale* en raison même de sa complexité, mais elle n'est pas pour cela *simple* à la manière d'un atome indivisible et homogène. Des états de conscience vraiment simples seraient indiscernables comme les atomes mêmes, qu'on discerne uniquement par leur position dans l'espace et dans le temps. On aurait beau combiner de mille manieres des atomes psychiques, on n'en ferait pas sortir un plaisir ou une douleur, une pensée, une volition. En second lieu, les divers états de conscience et les diverses idées ne sont pas, selon nous, doués d'une force détachée « leur appartenant en propre »; leur action est celle même de la conscience tout entière, dont ils ne sont que les formes et manifestations actuelles, en raison composée de l'activité intérieure et des activités extérieures.

III. — Une nouvelle preuve de l'existence de la volonté et du caractère réactif qu'elle confère à tous les états de conscience, c'est la tendance à projeter au dehors nos représentations. Outre qu'elles enveloppent toutes, plus ou moins, un élément extensif qui s'oppose à l'élément intensif, nos représentations sont encore toutes plus ou moins affectées, pour notre conscience, d'extériorité. Au contraire, nous ne projetons point au dehors et nous nous attribuons nos volitions. C'est, nous venons de le voir, qu'au lieu de tomber en nous à notre grande surprise et de pénétrer du dehors au dedans, elles se développent du dedans au dehors : elles sont pressenties dans leurs motifs et mobiles, elles sortent du groupe antérieur de représentations et d'impulsions. Elles n'ont de rapport avec l'espace, de caractère extensif, que par le *but extérieur* auquel elles tendent, par la représentation de tel effet à atteindre dans l'étendue; en elles-mêmes, elles n'apparaissent qu'avec un caractère d'*intensité*. Il est donc légitime de les considérer comme déploiement d'une activité interne, non comme un simple complexus de sensations passives et externes.

C'est sur cette différence même et sur elle seule que peut se fonder

la distinction du sujet et de l'objet, du moi et du non-moi, où se trouve encore une preuve de la volonté. Est *mien* ce que je fais ou contribue à faire par mon vouloir; est *non-mien*, ce que je trouve tout fait, et souvent fait en dépit de moi. Réduit à des sensations toutes passives, s'il en pouvait exister de telles, je ne me distinguerais plus de rien et me perdrais tout entier dans l'univers. La « représentation », comme telle, exprime surtout les relations de l'être vivant avec les autres objets, conséquemment le reflet de ces objets en lui; la volition, le désir, le plaisir et la peine expriment, dans ce qu'ils ont de constitutif, la nature même et le développement propre de l'être vivant. C'est pour cela que nos plaisirs et nos peines, nos efforts, nos désirs et nos volitions nous semblent si bien *à nous*, et que jamais nous ne les attribuons au non-moi, tandis que nous y localisons, même à l'excès, nos représentations, nos sensations. Nous croyons que le vert est réellement sur l'herbe, l'azur sur le firmament et les sept couleurs dans l'arc en ciel. Quelques erreurs que nous fassions ainsi dans l'orientation de nos états de conscience, nous en revenons toujours à distinguer le pôle passif et le pôle actif, le non-moi et le moi. La classification *distincte* en mien et tien, moi et toi, suppose sans doute un jugement réfléchi, avec la conception de deux centres opposés, si bien que les *idées* du moi et du non-moi sont des produits tardifs de la réflexion; mais le sentiment du passif et de l'actif est immédiat, universel.

Non seulement la *position du moi* en face du non-moi serait pour nous incompréhensible s'il n'existait que des modifications passives sans réaction, mais le caractère d'unité et de continuité que nous attribuons au moi — fût-ce en définitive une unité d'apparence et une continuité d'apparence — ne se comprend encore que par l'action continue du vouloir-vivre et par le mouvement perpétuel qui en est la manifestation en nous. Les sensations de chaque moment ont beau se mêler aussitôt au *continuum* sensoriel, elles n'en ont pas moins des qualités tranchées qui leur confèrent une individualité apparente. Au contraire, mes volitions m'apparaissent comme des parties intégrantes et des développements de ma vie interne, combinée, il est vrai, avec les influences du dehors, réfractée et réfléchie en sensations de toutes sortes. J'ai le sentiment d'une tension interne continue, d'une sorte d'appétit vital incessant, d'un vouloir-vivre indéfectible, traduit par une motion continue. Je ressemble au nuage qui, au lieu de recevoir l'éclair, comme le reçoivent nos yeux, le produit et le tire de son sein, parce qu'il y a en lui un passage des forces de tension à des forces motrices. C'est cette continuité du désir, de l'attention, du vouloir qui nous donne le senti-

ment de notre existence continue. Sans doute, quand nous essayons de nous *représenter* le vouloir, nous n'y parvenons qu'en l'incorporant dans un objet, — désir de telle chose, vouloir de tel mouvement, — car nous ne pouvons vouloir à vide; mais cette présence nécessaire d'un objet, qui seul donne une forme *représentable* et tranchée à la volonté, n'empêche pas la volonté même d'être avant tout indispensable; aussi la volonté a-t-elle la conscience continue de soi, sans que cette conscience, comme telle, ait une *forme* autre que celle qui lui vient des sensations résultant de son contact avec le monde extérieur.

Par opposition au tout de la conscience sensorielle, le tout continu de la conscience motrice n'admet aucun mouvement *venu de nous* qui ne nous apparaisse clairement ou obscurément comme lié à notre réaction d'ensemble et résultant de son application à quelque objet particulier. Même quand nous nous figurons créer un mouvement *ex nihilo*, nous nous l'attribuons à nous-mêmes; par conséquent, nous conservons le sentiment d'un *lien* entre ce mouvement et ses antécédents; mais, comme nous ne pouvons analyser totalement ces antécédents, nous nous tirons d'affaire en invoquant notre liberté d'indifférence. Si cette liberté est chimérique, il n'est pas chimérique de dire que les « actions » sont des mouvements ayant leurs principaux antécédents dans notre moi, dans la réaction nerveuse et cérébrale de notre organisme entier, manifestée sur un point particulier. De même, c'est sur tel ou tel point que l'éclair jaillit du nuage; l'éclair n'en est pas moins la résultante et le signe de la totalité des tensions existant dans le nuage et de leur rapport avec les tensions simultanées des autres nuages.

Les interminables discussions psychologiques sur l'existence ou la non-existence d'une « activité » quelconque, soit dans l'attention et l'aperception, soit dans la volition proprement dite, viennent de ce qu'on raisonne toujours dans l'hypothèse de facultés distinctes, qu'on met en rapport et en conflit l'une avec l'autre, au lieu de considérer, ainsi que nous venons de le faire, l'évolution interne comme un développement *continu* et *total*. Mais la conception même de la volonté comme d'une faculté en opposition avec l'intelligence vient de ce sentiment obscur d'un tout continu de réactions formant à chaque instant une seule réaction d'ensemble en un sens déterminé. Ce n'est pas à une *faculté* que se rattache mon action présente, mais à la totalité de mes réactions nerveuses et cérébrales, dont elle est le terme et l'expression sensible.

Les actions particulières, comme lever le bras, mouvoir les jambes, prononcer telles ou telles paroles, ne sont, en effet, que des

spécifications, des concentrations de notre conscience appétitive et motrice continue. Si mon petit doigt s'abaisse sur la détente d'un fusil, ce léger mouvement est le terme de la totalité des mouvements de réaction qui, *composés* et fondus ensemble, aboutissent, selon la loi du parallélogramme des forces, aux muscles du doigt. De même, le mouvement de la détente du fusil aboutit à celui de la balle traversant l'air; mais il y a cette différence que le mouvement de la détente, celui de la capsule, celui des gaz explosifs, celui de la balle, ne sont pas embrassés dans une conscience. Par quel mystère pouvons-nous faire la synthèse de toutes nos réactions motrices dans notre conscience de désirer et de faire effort? Impossible de répondre. Mais pouvons-nous davantage expliquer comment les mouvements produits dans notre cerveau par les instruments d'un orchestre arrivent à être synthétisés dans la sensation d'harmonie? Il y a deux faits qu'il faut admettre et qu'il ne faut pas confondre : le fait des changements subis que nous *sentons*, et le fait des changements *imprimés* auxquels nous *travaillons*.

IV. — Nous avons prouvé que tous les phénomènes intellectuels, sensation, représentation, projection au dehors, conscience du moi et de son existence continue, sont inexplicables sans la volonté; il en est de même des phénomènes affectifs. Qui dit plaisir ou peine dit non seulement une sensation, mais une sensation favorable ou défavorable à l'ensemble des mouvements vitaux et des états de conscience corrélatifs à ces mouvements. Or, le groupe des états de conscience corrélatifs aux mouvements vitaux ne reçoit point passivement le plaisir et la peine comme une simple sensation additionnelle, comme un chiffre de plus au total antérieur. Le total attire ou repousse le chiffre nouveau; la cœnesthésie admet ou rejette les sensations survenantes, comme l'ensemble des mouvements vitaux admet ou repousse le mouvement synergique ou antagoniste. Cette admission et ce rejet ont leur contre-partie mentale, qui n'est plus simplement le plaisir ou la peine, mais une tendance à maintenir le plaisir et à changer la peine en plaisir. En un mot, l'être qui jouit ou souffre n'est pas, dans sa totalité, indifférent à la jouissance qu'il reçoit ou à la peine qu'il reçoit; il ne se borne pas à *pâtir* de telle manière, à répéter pour ainsi dire continuellement : je pâtis, donc je pâtis; il dit : je pâtis, donc je veux continuer ou cesser de pâtir. Donnez le nom qui vous plaira à ce mouvement vers l'avenir (avenir qui n'a pas besoin d'être conçu) toujours est-il qu'il existe. Si vous placez la réaction, sous une forme quelconque, dans le plaisir et la peine, vous pourrez ne pas la mettre à part sous le nom de volonté, mais

ce ne sera plus qu'une question de mots. Une fois arrivé à l'analyse du plaisir et de la peine, vous ne comprendrez plus qu'un être jouisse ou souffre, soit favorisé ou contrarié, si vous ne lui attribuez pas une direction antécédente et conséquente vers un certain but, sinon *connu*, au moins *senti*; or, c'est ce processus même que nous appelons appétition, volonté, vouloir-vivre, tendance à persévérer dans l'être et le bien-être. Tout psychologue est obligé, même quand il prétend n'admettre que des sensations, soit nouvelles, soit renouvelées, — d'admettre encore que l'être vivant n'est pas neutre entre ses sensations, qu'il y a toujours sélection de l'une plutôt que de l'autre, un choix non intellectuel au début, mais spontané et inévitable, par conséquent un *vouloir*.

Les modernes partisans de la sensation transformée profitent de ce que, d'une part, les sensations superficielles des cinq sens, ou du moins celles de la vue, de l'ouïe et du toucher, sont devenues aujourd'hui presque indifférentes, presque des sensations pures et en apparence passives, tandis que les sensations organiques et celles mêmes du goût ou de l'odorat enveloppent clairement émotion et réaction; ils brouillent le tout et supposent des sensations isolément passives, indifférentes même, qui, combinées, produiraient : 1° l'apparence de l'activité ou de la volonté, 2° la réalité du plaisir ou de la douleur. Mais, d'abord, l'ordre suivi par les partisans exclusifs de la sensation est juste l'opposé de l'ordre véritable. Au lieu de prendre pour point de départ, en effet, et pour type de notre élément primitif les sensations à peu près indifférentes et contemplatives des sens supérieurs, derniers venus dans l'évolution, il faut, au contraire, prendre pour élément primordial la sensation organique, profonde et générale, encore à peine différenciée dans des organes spéciaux. Or, la sensation organique, vitale en quelque sorte, n'apparaît pas comme un état tout passif, sans ton émotionnel et sans réaction appétitive : elle est, au contraire, plaisir ou peine, propension ou aversion; elle est faim ou soif, appétit sexuel, blessure, etc. Elle constitue donc un complet processus psychique avec ses trois moments inséparables : 1° modification subie et sentie par un discernement immédiat, 2° plaisir ou peine, 3° réaction vers l'objet ou à l'opposé de l'objet. Si c'est là ce qu'on entend par sensation, on pourra en effet tout expliquer par la sensation; mais si, comme on le doit, on réserve le nom de sensation pure à la modification passive de la cœnesthésie, qui est le premier moment du processus psychique, il deviendra impossible de ne pas tenir compte de la cœnesthésie entière qui est modifiée, du caractère agréable ou pénible de cette modification d'ensemble, enfin de la réaction immé-

diate qui en résulte aussi sûrement que, dans le monde physique, la réaction résulte de l'action. On ne pourra plus affirmer alors que la réaction psychique soit un ensemble de sensations *passives* qui, combinées, donnent l'illusion de l'agir et du vouloir; aucune combinaison de passivités n'explique d'une manière intelligible le sentiment d'activité, et le vouloir-vivre est aussi clair en nous que la sensation même. De plus, pourquoi le plaisir ou la douleur seraient-ils reconnus réels, tandis que le vouloir-vivre ne le serait pas, du moins en tant qu'activité véritable? Le terme de *sensation* donné à tout mode de conscience n'a pas la vertu de supprimer les réelles différences entre les modes de conscience; or, l'attitude *sentante*, dans l'expérience intérieure, ne saurait se confondre avec l'attitude de celui qui veut et fait effort pour maintenir ou supprimer la sensation [1].

1. Dans l'étude de M. Charlton Bastian, qu'a publiée la *Revue* d'avril 1892, l'auteur admet, avec beaucoup de psychologues contemporains, que « l'attention est la faculté primordiale » dont la volition est un développement ultérieur. Nous croyons que c'est là l'inverse de la vérité et que l'attention est simplement l'appétition dirigée vers la perception au lieu d'être dirigée vers l'action musculaire. M. Bastian ajoute que « l'attention et la volition appartiennent l'une et l'autre à la catégorie des sensations *actives* », expression étrange, qui montre comment on est obligé de rétablir d'un côté ce qu'on nie de l'autre.

Selon M. James (Psychologie, t. I, p. 30), « des *idées de sensation*, des *idées de mouvement*, voilà les facteurs élémentaires dont notre esprit est construit ». Mais que devient alors l'*appétition*, que deviennent même le *plaisir* et la *peine*? Il faudra faire entrer de force l'appétition dans la sensation, ou dans les *idées de mouvement*, qui ne sont que les résidus d'impressions kinesthétiques. Est-ce là une thèse vraiment démontrée? M. Bastian l'admet comme telle, mais sans preuves, et il ajoute, pour nous donner une idée de la constitution radicale de la conscience : « Nous avons dans l'écorce cérébrale un registre étendu où s'inscrivent deux espèces d'*impressions sensorielles* : celles qui primitivement *excitent un mouvement*, et d'autres impressions sensorielles (kinesthétiques) *résultant* de ces mouvements et constituant un *guide* et un *modèle* pour l'exécution ultérieure des mouvements similaires. » Sur le second groupe d'impressions sensorielles, celles qui *résultent* du mouvement (ou sensations kinesthétiques) et qui servent de *guides* pour les mouvements ultérieurs, nous sommes d'accord avec M. Bastian; mais qu'est-ce, dans l'autre groupe, que ces *impressions* prétendues purement *sensorielles* « qui primitivement *excitent* au mouvement »? Ce mot *excitent* rétablit toute la difficulté. Pourquoi certaines impressions excitent-elles à des mouvements d'écart, par exemple? Parce qu'elles sont *douloureuses*. Fort bien; mais est-il évident que la douleur soit elle-même une pure *impression* et *purement sensorielle*? De plus, pourquoi la douleur même excite-t-elle au mouvement, c'est-à-dire au changement, si elle ne rencontre pas une direction générale antécédente qu'elle contrarie, une appétition de bien-être à laquelle elle s'oppose? La non-indifférence de l'être sentant à ses sensations n'est-elle elle-même qu'une sensation?... On voit quel pêle-mêle d'idées dissemblables recouvre l'apparente simplicité de cette division en sensations *excitant* au mouvement et sensations *résultant* du mouvement.

Enfin M. Bastian pose, comme « accepté de tout le monde », non seulement que la succession de nos pensées est soumise à la loi de l'association des idées, mais que les associations ne sont qu'un « réflexe de coexistences et de séquences externes ». Cette théorie spencérienne suppose que nous enregistrons passi-

Dans la conception même du fait psychologique, on trouve impliquées : 1° la distinction de *sujet* conscient et d'*objets* qui sont présentés ou représentés à la conscience sous une forme quelconque (sensations, idées, etc.); 2° la relation des objets, harmonie ou conflit avec le sujet même, relation qui se manifeste par le caractère *agréable* ou *pénible* de la sensation; 3° une *réaction* quelconque du sujet par rapport à l'objet, une activité quelconque d'ordre subjectif, émotion, volition, etc., qui est le fond du vouloir. Cette réaction peut être plus ou moins étendue; elle peut n'embrasser qu'une faible quantité de nerfs et ne produire qu'une irradiation nerveuse peu intense; telle est, par exemple, la sensation visuelle produite en moi par une tache grise et indifférente sur le sol. Quand je ne fais pas attention à la tache grise, la réaction n'est qu'une vibration faible qui se perd dans la masse, sans acquérir le relief d'un *acte* distinct. Dès que je fais attention, il y a déjà *acte* évident, concentration des mouvements cérébraux et même musculaires. Ne voir des actes que là où les bras font de grands gestes et où les jambes se remuent, c'est une opinion enfantine. Nous agissons toujours, nous exécutons toujours quelque chose, et même bien des choses à la fois; nous ne pensons pas à un mouvement sans le commencer, nous ne nous représentons pas une action sans en poser les premières conditions et en esquisser le premier dessin; toute représentation est un commencement d'exécution. Entre ce commencement et l'exécution complète, il n'y a qu'une différence : 1° de prolongation dans le temps; 2° d'intensité; 3° de spécification qualitative; enfin, 4° d'extension au dehors et de rapport à l'étendue. Penser à un acte de violence, c'est commencer la violence en pensée, c'est esquisser l'acte de violence dans sa tête; on peut s'en tenir là; on n'en a pas moins déjà commis un premier acte; on a eu non seulement une « mauvaise pensée », mais encore une mauvaise impulsion, un mauvais vouloir, et, en définitive, on a déjà fait une mauvaise action, dont on se repent aussitôt et dont on réprime le développement interne, puis externe. La séparation de la pensée et de l'acte est artificielle; penser, c'est accomplir l'acte avec les cellules cérébrales; exécuter, c'est l'accomplir avec les cellules musculaires, et jusqu'au bout. Pratiquement et

vement par la sensation les séquences et coexistences *extérieures*, alors qu'en réalité nous réagissons par notre organisme : nous ne reproduisons pas exactement les séries externes, mais nous les combinons avec nos appétits, avec nos plaisirs et nos peines, avec nos habitudes, etc. L'esprit humain n'est pas, comme dit M. Bastian avec Leibniz, un simple « miroir du monde »; il mêle sa propre nature à celle des choses, il les informe et souvent les déforme, d'abord selon ses plaisirs ou ses peines, puis selon ses appétitions. Le point de vue de la *passivité* est donc partout incomplet.

socialement, il y a une grande différence, comme il y a une différence entre deux heures et une seconde, ou entre une force de mille kilogrammes et une d'un gramme, ou entre une longueur de mille mètres et une longueur d'un millimètre. Il n'en est pas moins vrai qu'une seconde est toujours une durée, qu'un millimètre est toujours une étendue, que la pensée d'une action est toujours une action, que l'idée d'un mouvement est toujours ce mouvement commencé; s'il est arrêté ensuite, cela ne l'empêche point d'avoir existé tout d'abord. Quand nous pensons à une action simplement possible pour nous, nous *voulons* déjà cette action et nous la commençons. Bien plus, quand nous pensons à ce que nous ne voulons pas faire, à ce que nous déclarons énergiquement ne pas vouloir, l'acte d'attention par lequel nous pensons la chose est déjà un premier et provisoire consentement; nous consentons à la regarder, sinon à l'exécuter; nous entrons en pourparler avec elle. Dire : « je ne veux pas », signifie : je ne continue pas de vouloir telle chose que j'ai bien voulu concevoir et dessiner dans ma pensée. La volonté n'apparaît pas et n'intervient pas tout d'un coup, par des actes spéciaux et des *fiat*, soit pour faire attention à une idée, soit même pour prendre, comme on dit, une « détermination ». Toutes les scènes intérieures qui nous paraissent et sont, en effet, si diversifiées, empruntent leur diversité aux sensations de mille sortes qui viennent se combiner avec le déploiement de notre volonté; mais, encore un coup, ce déploiement en lui-même est toujours continu et toujours total; nous voulons et agissons tout entiers, et les réactions tranchées contre les obstacles ne sont encore que les continuations de notre vouloir antérieur combiné avec des sensations nouvelles. Notre vie est une seule et même histoire interne, variée par tous les concours ou conflits extérieurs qu'elle rencontre. Ou la volonté n'est nulle part, ou elle est partout en nous. Nous sommes donc partout action et en mouvement, c'est là la vie, et la volonté ne cesse qu'avec la vie.

II

Existence de la volonté au point de vue physiologique.

I. — Ceux qui nient l'existence de la volonté s'efforcent de ramener physiologiquement tous les faits cérébraux à de simples « impressions » d'origine *périphérique*. Rien n'égale ici l'assurance des physiologistes parlant au nom de la science, sinon l'assurance d'autres

physiologistes affirmant le contraire des premiers, toujours au nom de la science. La question du mécanisme de la volonté, celle du sentiment de l'effort et celle des centres moteurs en sont la preuve; MM. Ferrier, Bastian, Wundt, Münsterberg, etc., paraissent également sûrs de choses opposées[1].

Nous avons dit qu'un acte volontaire, du côté mental, suppose la représentation d'un mouvement déterminé et un désir de ce mouvement; or, on ne peut se représenter un mouvement déterminé dans tel membre que par le souvenir des sensations musculaires, tactiles, etc., qui se produisent pendant que ce membre est mû : nous accordons donc que toute volition enveloppe des souvenirs de sensations afférentes, qui représentent le point d'*arrivée* et même le *chemin* des cordons nerveux à partir du cerveau. Il faut, en outre, que nos membres aient d abord été mis en mouvement par une simple diffusion spontanée et irréfléchie du courant nerveux, pour que nous puissions faire connaissance avec tel mode particulier de mouvement et, en nous représentant notre état général à ce moment, ainsi que nos sensations afférentes, reproduire volontairement la même motion. Nous ne pouvons avoir une idée du mouvement de notre oreille jusqu'à ce que notre oreille ait été mise en mouvement; si, par la diffusion du courant nerveux, nous venons à être avertis du mouvement de notre oreille. nous serons en possession d'un certain *plan* de mouvement, que nous pourrons ensuite volontairement exécuter. Nous ne pouvons contracter à volonté nos intestins; c'est que nous n'avons aucune image-souvenir de la manière dont la contraction se fait sentir.

Mais, objecte Münsterberg, on ne voit pas « pourquoi nous n'aurions pas aussi bien la conscience de l'effort à notre disposition là où les contractions elles-mêmes ne sont point senties, et pourquoi il ne pourrait pas amener les contractions ». — Münsterberg oublie qu'on ne peut atteindre un but qu'on ne voit pas, ni réaliser un mode de mouvement intestin dont la sensation ne nous donne aucun schème. Mais, de ce que l'effort mental et cérébral, à lui seul, ne suffit pas pour déterminer tel mouvement de telle partie du corps, pas plus qu'un seul point ne détermine une ligne. en résulte-t-il que la représentation d'une impression purement périphérique suffis

1. M. Danville, lui aussi, dans son article sur *l'Idée et la Force* (p. 399), nous renvoie aux « observations incontestables » de M. Charcot qui démo..trent, se o lui, la non-subordination des centres moteurs aux centres sensoriels. Et en même temps, il reconnait que plusieurs physiologistes allemands, Wernicke, Lichtheim admettent cette subordination. M. Bastian, comme on va le voir, l'admet auss tellement tout cela est « incontestable ».

sans un élément central et cérébral qui a pour corrélatif l'intensité du vouloir, du désir et de l'effort? Pour avoir un levier, il faut avoir une puissance et une résistance; la constante nécessité de l'une n'empêche pas, mais implique, au contraire, la constante nécessité de l'autre.

« En soulevant un objet, dit Münsterberg, je ne puis découvrir aucune sensation d'énergie volitionnelle. Je perçois, en premier lieu, une légère tension à la tête, mais cette tension résulte d'une contraction des muscles de la tête, et non d'un sentiment de décharge cérébrale. En effet, je sens la tension sur le côté droit de la tête lorsque je meus le bras droit, tandis que la décharge motrice a lieu dans le côté gauche du cerveau. Dans les contractions extrêmes des muscles du corps et des membres surviennent, comme pour les renforcer, ces contractions spéciales des muscles de la face (spécialement le mouvement des sourcils et le serrement des dents) et ces tensions de la peau de la tête. Ces mouvements sympathiques sont sentis particulièrement du côté qui fait l'effort. Ils sont peut-être la raison fondamentale qui nous fait attribuer notre sentiment de contraction extrême à la région de la tête, et l'appeler une conscience d'énergie, au lieu d'une *sensation périphérique.* » Ces observations de Münsterberg montrent bien que nous ne pouvons accomplir un grand effort d'un membre sans une irradiation de l'onde nerveuse qui entraîne des mouvements sympathiques et synergiques, et cela, principalement du côté du corps qui est en jeu (y compris la tête). Les sensations afférentes sont alors très vives, très nombreuses, très diversifiées; elles sont donc très visibles dans le champ de la conscience. Mais la présence de ces sensations n'entraîne pas l'absence d'un état de conscience corrélatif à l'effort cérébral, lequel se fait sentir comme volition, impulsion, attention, etc., non comme « sensation périphérique ». Plus la résistance du fardeau soulevé est intense et produit des sensations intenses, plus la réaction cérébrale est elle-même intense; mais ce n'est pas comme sensation de la peau de la tête, du côté mû, ce n'est pas comme contraction des muscles de la face, comme mouvement des sourcils, comme grincement de dents qu'une réaction cérébrale peut se faire remarquer de notre conscience, c'est comme intensité de vouloir, de désir, d'attention. Münsterberg confond les effets avec la cause, et des effets très lointains, des chocs en retour.

« Nos idées de mouvement, continue-t-il [1], sont toutes des idées *faibles*, ressemblant sous ce rapport aux copies de la sensation

1. *Die Willenshandlung*, 73, 82, 87, 88.

dans la mémoire. Si elles étaient des sentiments de décharge centrifuge, elles seraient des états originaux de conscience, non des copies; et devraient, par analogie, être des états *vifs* comme les autres états originaux. » Confusion. L'*idée* de tel mouvement ne peut être que celle des sensations qui spécifient ce mouvement effectué, et elle est *faible*; mais ce que nous éprouvons au moment même où nous voulons, désirons, faisons effort, n'est point un état faible. On pourrait dire aussi : « L'idée d'un plaisir ou d'une peine est faible, donc le plaisir et la peine ne sont pas des états originaux. » Mais, au moment où nous jouissons et souffrons, l'état est intense; si l'idée, au contraire, est tellement faible, c'est que le plaisir et la douleur, comme tels, ne sont pas des représentations d'*objets*, mais des états subjectifs; et il en est de même du *vouloir*, de l'appétition, qui est le subjectif par excellence.

Dans les cas d'aphasie, dit aussi M. Bastian, nous voyons des personnes vouloir, mais ne pouvoir exécuter avec succès certains mouvements d'élocution, sous des impressions visuelles appropriées; par exemple, elles voient un mot écrit et ne peuvent le prononcer; en même temps, elles conservent la faculté de produire les mouvements et de prononeer le mot, lorsqu'elles entendent ce mot. Là-dessus, M. Bastian s'imagine toucher aux « sources de la volonté [1] », et s'empresse de conclure que la force qui produit « les contractions musculaires » n'est autre que la force développée par les centres sensitifs, visuels ou auditifs. C'est aller bien vite. De ce que je ne puis ouvrir la porte A qui est fermée, tandis que je puis ouvrir la porte B qui est ouverte, en résulte-t-il que ma force provienne tout entière de la porte A? Les sources physiologiques de la volonté sont dans la totalité des réactions moléculaires des cellules cérébrales.

On le voit, les discussions sur l'afférent et l'efférent sont nécessairement sans issue : on pourra et on devra toujours trouver des sensations afférentes dans tout mouvement, et, plus il sera déterminé, particularisé, plus augmentera le complexus spécifique de sensations musculaires, tactiles, articulaires, etc., etc.; on n'en épuisera jamais le nombre. D'autre part, on ne prouvera jamais qu'il n'y ait pas dans l'état de conscience répondant à tel ou tel mouvement volontaire, un élément qui n'est plus périphérique, mais central, et qui répond non plus au mouvement des muscles, mais au mouvement des centres cérébraux.

Selon nous, la simple *cérébration* — à laquelle correspond l'*idée* d'un

1. *Revue phil.*, ibid., p. 380.

mouvement *possible* — est un état de tension où se contre-balancent un ensemble de petits mouvements oscillatoires; le triomphe actuel d'une impulsion cérébrale, au contraire, implique une décharge nerveuse dans une direction déterminée. Or, outre le contraste d'*intensité*, il y a entre les deux phénomènes un contraste évident de *forme* et de *résultats* corporels. Le moment où un navire est en tension *sous vapeur* et le moment où il se met en marche ne peuvent pas ne pas se distinguer. Le contraste cérébral doit donc avoir sa contre-partie mentale, et il l'a en effet dans la *volition*. Celle-ci est, comme on dit, la « détermination » de la volonté, mais il faut entendre par là, nous l'avons vu, que c'est la volonté spécifiée, *déterminée* en un sens à l'exclusion des autres, et déterminée sous la forme de telle idée, avec conscience de soi. Selon les résistances que la volition rencontre non seulement pour s'exécuter, mais pour se produire, il y a un sentiment d'effort mental et cérébral plus ou moins intense. Enfin le mouvement effectué dans les muscles doit se distinguer pour la conscience du simple mouvement cérébral effectué. Le mouvement massif du membre se traduit en effet par une multitude de sensations afférentes très tranchées, intenses, et localisées nettement dans l'espace. Tout le long du trajet nerveux, à mesure que le courant de l'innervation descend, il y a bien aussi des sensations afférentes qui nous avertissent de son passage; mais ces sensations sont relativement faibles, uniformes, et de très courte durée; elles n'ont pas le relief nécessaire pour se détacher dans la conscience. C'est un simple murmure, tandis que le mouvement du membre est un son rythmé qui éclate.

Nous avons donc en somme, dans l'acte volontaire, conscience d'une motion continue qui se développe, mais avec trois degrés différents d'intensité et de vivacité et avec des effets très différents dans l'organisme. Ces trois degrés correspondent d'abord à la simple idée de l'acte, puis à la prévalence de l'idée, et enfin à l'exécution de l'idée. En même temps aux trois stades de la motion répondent des *sensations* diverses en intensité, en qualité, en signe local. Dans la simple attention volontaire à une idée, nous avons des sensations de tension céphalique, oculaire, etc., et aussi déjà des sensations musculaires sympathiques et synergiques. Dans la détermination de la volonté par la prévalence de l'idée, nous avons des sensations de décharge cérébrale et de détente tout le long du trajet des nerfs. Enfin, quand l'exécution musculaire se produit, les sensations musculaires atteignent leur maximum d'intensité et de netteté; elles se localisent nettement dans l'espace. C'est ce que le vulgaire appelle proprement l'*action*; mais, en réalité, l'action a tou-

jours été présente, et la volonté aussi, et l'effort contre la résistance. C'est cette *continuité* même du vouloir qui fait croire à son absence; le tapage des sensations concomitantes et plus ou moins discordantes étouffe le reste, et le phénomène tout entier paraît un simple déploiement de sensations passives.

II. — Une conséquence de la théorie qui précède, c'est que la distinction des centres moteurs et des centres sensoriels est plus ou moins artificielle. Tout centre est en même temps sensoriel et moteur, puisqu'il reçoit du mouvement et en restitue. Mais le mouvement d'un centre peut être favorisé ou contrarié par tels et tels autres centres : il en résulte des directions et distributions de mouvements différentes. Tantôt le mouvement se répandra surtout dans le cerveau, d'un centre à l'autre, de manière à réveiller des souvenirs de sensations, des idées composées de ces souvenirs, etc. Tantôt le mouvement se dirigera et se distribuera du côté des muscles, de tels et tels muscles. Par l'habitude, il se forme des voies de communications directes et faciles, par cela même aussi des centres relativement moteurs, correspondant aux divers membres. Mais ces centres sont aussi représentatifs et sensoriels; ils ne sont même moteurs de tel membre que parce qu'ils sont les représentants de ce membre au cerveau, et ce qui dirige le mouvement vers tel membre, non vers tel autre, c'est la représentation consciente ou subconsciente du membre, c'est la vibration du centre sensoriel auquel aboutissent les mouvements de ce membre. C'est donc parce qu'un centre est physiologiquement et psychologiquement représentatif d'un membre déterminé qu'il est moteur de ce membre déterminé et non de tel autre : la représentation est un dessin de mouvement commencé qui, par la coordination du système nerveux, se propage jusqu'aux muscles du membre dont on s'est représenté le mouvement. En un mot, un centre n'est moteur que parce qu'il est sensoriel. Mais nous avons vu que la réciproque est vraie aussi, quoiqu'on l'oublie sans cesse. Un centre n'est sensoriel que parce qu'il est moteur : la sensation implique un mouvement transmis à un centre qui oppose à l'action une réaction en sens contraire; le centre mû meut à son tour : s'il n'y avait pas d'autres centres en question, le coup donné par le mouvement centripète à un centre cérébral produirait en réponse un mouvement centrifuge sur la même ligne. Chaque centre étant ainsi actionné et actionnant, toute sensation est en même temps impulsion, toute impulsion est en même temps sensation. L'arrivée et le départ du courant ne s'en manifestent pas moins au centre cérébral par deux états de con-

science divers, qui sont précisément la sensation et l'impulsion avec le sentiment d'effort qui en est inséparable [1].

Outre les centres moteurs spéciaux, on a imaginé aussi des centres spéciaux d'inhibition. De même qu'on trouve les actions contraires de l'attraction et de la répulsion dans la physique moléculaire, de la gravitation et de l'inertie dans la physique des masses; de même l'équilibre mobile des centres nerveux dépend des effets opposés de la décharge et de l'inhibition; mais il n'y a pas besoin pour cela d'organes absolument spéciaux. Le courant nerveux est certainement ondulatoire : deux courants nerveux (comme deux sources de lumière ou de son) peuvent donc ou se renforcer ou produire une interférence et se neutraliser. Deux ondes sonores peuvent produire le silence; deux ondes lumineuses l'obscurité; l'inhibition est de même un résultat de mouvements qui se neutralisent. Si certaines parties de l'écorce cérébrale et du système nerveux sont fortement excitées par un surplus d'innervation, certaines autres parties seront inhibées. Toutes les cellules sont capables de réagir contre la résistance qui s'oppose à leur décharge, l'inhibition se produit à la fin quand l'accroissement de la résistance dépasse les limites de tension que les cellules peuvent atteindre.

On peut d'ailleurs, en vertu des corrélations mécaniques qui existent entre les diverses parties du corps vivant, admettre que certains points finissent par jouer d'ordinaire, par rapport à certains autres, le rôle d'organes relatifs d'inhibition, de même qu'il y a des points qui sont relativement moteurs et d'autres relativement sensoriels; mais c'est là une organisation dérivée, qui n'implique pas une séparation primitive et complète, soit des fonctions sensorielle et motrice, soit des fonctions excitatrice et inhibitoire. De même que, psychologiquement, tout état de conscience enveloppe à des degrés divers les trois fonctions essentielles de sensation, d'émotion et d'appétition, mais que les rapports mutuels des états

1. M. Bastian admet, comme nous, que le sentiment d'effort « est lié au conflit d'idées et de motifs qui précède la prépondérance de l'un d'entre eux »; il ajoute contre Bain et M. Ribot : « Il n'y a aucune bonne raison de croire que l'action des muscles ait quoi que ce soit à faire avec la production de ce sentiment d'effort. » Il ajoute encore avec raison que, dans le cerveau même, rien n'assure l'existence de centres spécifiquement moteurs. D'où provient donc le sentiment d'effort? « Il doit être partout, répond-il, l'apanage des centres sensoriels et de leurs annexes, concourant à l'exercice de nos processus intellectuels. » Fort bien; mais, selon nous, cet « apanage » tient à ce que les centres *sensoriels* sont eux-mêmes indivisiblement *appétitifs* et moteurs. Au point de vue psychologique, nous l'avons vu, aucune sensation n'est vraiment indifférente et sans appétition; au point de vue physiologique, aucun centre ne se borne à *recevoir* du mouvement sans en *restituer*.

de conscience les rendent tantôt plus passifs, tantôt plus actifs, tantôt plus excitateurs, tantôt plus dépressifs, de même, physiologiquement, il y a dans tous les mouvements cérébraux et nerveux des effets *essentiellement* sensoriels et moteurs, et *accidentellement* excitateurs ou inhibiteurs.

Nous pouvons conclure, avec M. Bastian, que les phénomènes de la volition ne sont pas l'œuvre d'une *faculté* spéciale, d'une mystérieuse *entité*, d'une volonté comme être séparé; nous pensons aussi qu'ils ne sont pas accomplis dans des centres spécifiquement *moteurs*; nous accordons même qu'ils sont « une simple transcription en action de l'intellect » et de ses idées; mais, dans l'intellect et dans les idées nous reconnaissons la réaction *appétitive*, qui, du côté physiologique, est une restitution de mouvement transformé par l'organisme, non une réception passive d'impressions externes. Au point de vue de la psychologie, une idée est un système de sensations et d'appétitions à l'état naissant, c'est une direction plus ou moins consciente que prend la vie sensitive et appétitive, c'est comme un courant mental; d'autre part, au point de vue physiologique, l'idée a constamment pour expression au dehors une direction que prennent les vibrations cérébrales, un courant cérébral qui en est la réalisation plus ou moins complète. Aussi peut-on dire que tout état de la conscience et de la pensée est doublement actif et objectif : 1° en ce que, par ses conditions cérébrales, il tend à produire un effet réel dans le monde des objets extérieurs, ou, pour mieux dire, en ce qu'il y produit nécessairement un effet quelconque, un mouvement ou arrêt de mouvement, soit visible au dehors, soit invisible et intestin; 2° en ce que ce même état de conscience est toujours pour nous représentatif de quelque objet, toujours extériorisé et projeté dans un monde réel, jamais conçu comme isolé dans un moi sans fenêtres et sans action sur le dehors. Toute image qui est seule dans l'esprit implique donc un mouvement réel au dehors et est projetée au dehors : il y a réalisation de l'image et croyance à sa réalité.

Au point de vue physiologique, la force des idées ne consiste pas dans une action qu'elles exerceraient mécaniquement, mais dans la loi nécessaire qui unit tout état de conscience distinct, toute « idée » au sens cartésien, à un mouvement conforme, lequel, s'il n'est pas empêché, réalise l'idée au dehors. Nous ne croyons donc pas que l'*idée* de tirer « un coup de pistolet », par exemple, agisse sur le cerveau comme le doigt agit sur la détente. Nous ne saurions non plus accorder l'influence prétendue « indéniable de la partie mentale des phénomènes psycho-physiologiques sur leur partie ph[illegible]

sique[1] ». Les effets mécaniques dans l'espace ont toujours, comme tels, pour conditions immédiates d'autres effets mécaniques dans l'espace, qui, ici, sont des mouvements cérébraux. L'idée n'intervient jamais physiquement et de manière à faire brèche au mécanisme universel. Le mouvement est déjà là quand la sensation et la pensée se produisent, et ce mouvement ne peut cesser; il passe donc nécessairement d'une cellule à l'autre. S'il ne se dépense point à réveiller d'autres idées ou sentiments, il se dépense à remuer les muscles. Ou plutôt, ces deux effets sont toujours simultanés, mais à des degrés divers, qui déterminent ou une attitude plus proprement idéationnelle, ou une attitude plus proprement volitionnelle. Tout dépend : 1° de la direction du mouvement, qui peut avoir pour but une action cérébrale, comme quand on cherche à se souvenir, à raisonner, etc., ou une action musculaire, comme quand on veut soulever un poids; 2° de son degré d'énergie, qui peut vaincre ou ne pas vaincre la résistance opposée par les muscles et, en général, par l'ensemble de mouvements contraires qui empêchent les idées de remuer sans cesse tous les membres comme des fils tirant une marionnette.

On dira peut-être que la volonté, avec la force qu'elle confère aux idées, est seulement le *reflet mental* du mouvement réactif accompli par l'organisme. Mais, parler ainsi, c'est passer du point de vue psychologique et physiologique au point de vue philosophique et métaphysique, je veux dire au problème des rapports généraux entre le mental et le physique. Si l'on veut dire simplement que notre conscience de désirer est parallèle au mouvement réactif du cerveau, rien n'est plus certain, et nous soutenons tout le premier que le désir ou le vouloir a toujours son expression physiologique. Mais, si on ajoute que c'est le mouvement réactif du cerveau qui est la *réalité* dont le désir serait un simple *reflet*, on avance une théorie philosophique à laquelle, pour notre part, nous en opposerons tout à l'heure une autre, à savoir que c'est le désir mental qui est la réalité dont le mouvement cérébral est la manifestation dans l'espace pour un spectateur du dehors. Au point de vue strictement physiologique, il y a un processus d'excitation centripète et de réaction centrifuge; au point de vue strictement psychologique, il y a de même sensation reçue et impulsion, expérience interne de passivité et expérience interne d'activité. Donc, au point de vue positif de l'expérience, abstraction faite de toute spéculation philosophique, nous avons le droit de conclure qu'il existe un fait original appelé le *vouloir*, lequel est à la fois inséparable et distinct de tout fait de *discernement*.

1. M. Danville. Article cité, p. 392.

III

Existence de la volonté au point de vue philosophique.

Puisque la notion de *force* dérive de la conscience de notre action volontaire, le philosophe ne doit pas expliquer la volonté par les *forces* physiques. Doit-il l'expliquer par des *mouvements*? D'abord, la notion de mouvement implique celle de changement, empruntée elle-même à la conscience de nos changements propres. Or, nous l'avons vu, les changements dont nous avons conscience sont tantôt du mode passif, tantôt du mode actif; dès lors, de quel droit nous dépouiller entièrement d'activité, pour faire présent de cette activité à des choses extérieures qui ne sont conçues actives que par emprunt à nous-mêmes?

La vraie méthode philosophique commande de distinguer les phénomènes plus constants et plus radicaux d'avec les phénomènes moins constants et moins radicaux. Il y a en effet des degrés et une hiérarchie entre les phénomènes, quoiqu'ils soient tous inséparables. A ce point de vue, les phénomènes de mouvement ont toute l'importance qui leur est attribuée de nos jours, car ils se retrouvent partout et en tout: aussi la science peut-elle en faire les substituts de tout le reste, par un procédé d'algèbre, et traduire tout en langage mécanique, en *fonction* du mouvement. L'homme ne pouvant saisir des choses extérieures que leurs rapports avec ses organes, rapports qui tous consistent à y produire des mouvements, il en résulte que le mécanisme est le point de vue nécessaire d'où le monde extérieur apparaît à notre pensée. Mais l'opposition absolue des mouvements aux états de conscience ou représentations est philosophiquement artificielle et fausse: le mouvement, en effet, est lui-même un mode de représentation, qui suppose les deux formes générales de toute représentation qu'on nomme l'espace et le temps. Le mouvement, tel que nous le connaissons, est un fait d'*expérience*; donc le mouvement que nous connaissons implique l'*expérience* même avec ses lois et ne peut être conçu que par emprunt aux sens de la vue et du tact, ainsi qu'aux lois intellectuelles de la logique et de la géométrie. Nous ne saisissons pas le mouvement *en lui-même*, dans un royaume étranger à l'expérience, à la sensibilité et à la conscience; nous ne pouvons donc pas comparer le mouvement *en soi* avec les faits mentaux, pour dire qu'il y a à la fois différence absolue de nature, indépendance mutuelle et cependant parallélisme harmonique. Les mouvements dont parle la science sont les mouvements d'*expé-*

rience, donc des *sens* et de la *conscience*, et c'est par artifice qu'on suppose éliminé tout emprunt à nos sens ou à notre conscience : si tout était réellement éliminé, il ne resterait pour nous absolument rien. Ne soyons donc pas dupes de nos classifications pour l'usage scientifique et ne nous imaginons pas qu'il existe réellement deux « règnes », l'un où il n'y aurait que mouvement, l'autre où il n'y aurait que sensibilité ou pensée. Pour le philosophe, le monde n'est point double ni explicable par le chiffre cabalistique : 2. Il n'y a qu'une réalité à la fois une et infiniment multiple, dont notre expérience saisit certains phénomènes et certains rapports parmi une infinité qu'elle ne saisit pas. Au nombre de ces phénomènes et de ces rapports, il y en a un très général et très commode pour la science : le mouvement avec ses lois, qui nous sert à nous *représenter* intelligiblement les choses, par emprunt aux sens de la vue et du tact, d'une part, aux lois de la logique d'autre part; mais un mode de représentation visuelle ou tactile, c'est-à-dire sensitif par un côté, et, par un autre côté, logique ou intellectuel, ne constitue pas un « royaume » d'étendue, où la conscience et la pensée n'auraient rien à voir, une série se développant par soi et en soi, en dehors de tout ce qui constitue la vie interne et indépendamment de tous les éléments de cette vie.

Pour le philosophe, le monde sous son aspect mécanique et physique n'est vraiment qu'un *phénomène*, c'est-à-dire une apparence présentée à la conscience d'un observateur. Comme apparence physique, le monde est constitué par la combinaison de nos sensations. Dans le monde physique, ainsi considéré comme un simple phénomène, il est vain de chercher une réelle activité ou causalité, des forces autres que les forces purement symboliques de l'algèbre; il n'y a que des successions de phénomènes dans le temps et dans l'espace, dont les formules mv, mv^2, etc., expriment simplement l'ordre de séquence. La vraie activité doit être attribuée seulement à la réalité qui réside sous le système des apparences visibles et tangibles. Quelle est donc cette réalité? Selon nous, elle se manifeste, comme par une perspective intérieure, dans ce groupe spécial de phénomènes que nous appelons les processus cérébraux. Dans ce cas singulier, en effet, l'apparence mécanique qui se présente à l'observation externe est le signe sensible et l'indice d'une activité interne que saisit l'individu sentant et qui constitue sa volonté consciente. Ceci nous ouvre une fenêtre sur le dedans des choses. Les phénomènes cérébraux, considérés comme apparences physiques, sont réductibles à un échange de mouvement entre le cerveau et le système matériel dont le cerveau, comme tel, forme une partie inté-

grante; mais, quand le philosophe considère la *réalité* à laquelle les symboles physiques répondent, les phénomènes cérébraux apparaissent comme les résultats d'une action mutuelle entre la conscience de l'individu sentant et le système des *réalités* (x) dont cette conscience est un des facteurs constituants. Or, ce système *réel* de facteurs ayant la vraie force et la vraie efficace, nous ne pouvons nous le figurer que comme un système de sensations, émotions et désirs, en un mot d'événements mentaux, ayant une analogie plus ou moins lointaine avec ce que nous appelons sentir et vouloir. Nous croyons donc qu'il y a unité entre la sensation et le *réel* du mouvement centripète, unité entre l'appétition et le *réel* du mouvement centrifuge. La sensation est la conscience du mouvement reçu, l'appétition est la conscience du mouvement imprimé. Changement physique et changement psychique sont au fond un seul et même changement senti dans le temps et représenté dans l'espace.

A ce point de vue de la philosophie générale, la force des idées consiste, selon nous, en ce que le mental, au lieu d'être un simple reflet tardif et accessoire de l'évolution universelle, est un des facteurs primordiaux et constants de cette évolution; c'est même le seul facteur ou ressort véritable, dont le mécanisme n'est que le symbole : le mécanisme exprime les rapports réciproques de réalités qui, en elles-mêmes, sont psychiques, c'est-à-dire douées de sensation et d'appétition rudimentaires.

Le principe qui, selon nous, tend à dominer la psychologie et la physiologie, et qui, de là, doit s'étendre sur la philosophie tout entière, c'est l'ubiquité du vouloir et du sentir, par conséquent de la conscience. Il y a partout, dans l'organisme vivant, discernement et préférence; les mouvements vitaux ne sont que la manifestation externe de ce dedans psychique. Le prétendu *inconscient* recule de plus en plus pour faire place, soit à des affaiblissements, soit à des déplacements, soit à des dédoublements de la conscience, entendue comme le sentiment immédiat et plus ou moins intense qu'a l'être de sa manière d'être et de réagir, indépendamment de toute considération de *moi* et de *non-moi*. La psychologie finira par reconnaître, croyons-nous, la continuité et la transformation des modes de l'énergie psychique, comme la physique reconnaît la continuité et la transformation des modes de l'énergie physique. La philosophie générale, à son tour, verra dans l'énergie physique l'expression extérieure de l'énergie psychique, c'est-à-dire de la volonté, qui est omniprésente et constitutive de la réalité même.

ALFRED FOUILLÉE.

DE QUELQUES IDÉES DU BARON D'HOLBACH

I

On ne lit guère aujourd'hui les philosophes du XVIIIe siècle. Les tomes de l'*Encyclopédie* restent dans la poussière des bibliothèques. Diderot, d'Alembert, La Mettrie, Rousseau lui-même sont plus célèbres que leurs œuvres ne sont connues. Combien de nos contemporains pouraient se vanter d'avoir lu d'un bout à l'autre le *Contrat social* ou la *Nouvelle Héloïse*? Et quel collégien s'accuserait, comme l'*Enfant du siècle*, d'avoir médité avec Volney sur les ruines de Palmyre? Nous ne comprenons plus l'esprit de ces temps, et si nous ouvrons par hasard le *Catéchisme de la loi naturelle*, nous sommes plus dépaysés au premier abord que devant un ouvrage de philosophie grecque ou latine. — Mais brisez l'écorce; ne vous effrayez point de voir la Nature (avec un N majuscule) intervenir dix fois par page; habituez-vous à entendre, au besoin, l'homme vertueux et sensible défier les tyrans; et vous vous apercevez, avec étonnement peut-être, que les idées des d'Holbach, des La Mettrie, des Volney remplissent aujourd'hui la scène philosophique sous le nom de ceux qui les ont reprises et se les sont si bien appropriées qu'ils en ont fait oublier jusqu'aux titres mêmes des ouvrages de leurs précurseurs.

Dans une bibliothèque où les livres s'accumulent depuis plusieurs générations, je trouvai récemment deux vieux in-octavo, dont les tranches riches de poussière attestaient un long sommeil sur les rayons. La première page, jaunie et un peu rongée sur les bords, portait ce titre : SYSTÈME DE LA NATURE, *ou des loix du Monde physique et du Monde moral*, par M. Mirabaud, secrétaire perpétuel, l'un des quarante de l'Académie française. Londres, 1775. — On sait que ce M. Mirabaud n'était autre que le pseudonyme du baron d'Holbach, le célèbre maître d'hôtel de la philosophie, l'ami de Diderot, d'Helvétius, et le plus pur matérialiste du siècle dernier. Nos contemporains lui en ont fait porter la peine : il est peu d'écri-

d'écrivains qui aient été plus généralement et plus sommairement condamnés. Le mot de matérialisme sonne si mal, de nos jours, malgré les efforts des anthropologistes pour lui refaire une honorabilité! Il semble que nous ayons réfuté d'une façon définitive cette erreur de nos pères, comme le phlogistique ou l'horreur du vide, et que nulle philosophie ne puisse désormais être infestée de cette métaphysique. Il n'est pas un psychologue ou un moraliste, en tout cas, qui voulût accepter pareille épithète, et M. Herbert Spencer lui-même, qui n'est pourtant ni rétrograde, ni même conservateur, déclare dans la préface de sa *Morale* qu'il la repousse avec indignation.

Aussi n'est-il pas sans intérêt d'entendre sur sa propre cause le représentant d'un système qui passe pour être si complètement abandonné.

« Les hommes, écrit-il au début de son œuvre, se tromperont toujours quand ils abandonneront l'expérience pour les systèmes enfantés par l'imagination. L'homme est l'ouvrage de la nature, il existe dans la nature, il est soumis à ses loix, il ne peut s'en affranchir ; il ne peut, même par la pensée, en sortir ; c'est en vain que son esprit veut s'élancer au delà du monde visible; il est toujours forcé d'y rentrer. Pour un être formé par la nature et circonscrit par elle, il n'existe rien au delà du grand Tout dont il fait partie et dont il éprouve les influences.

« Que l'homme cesse donc de chercher hors du monde qu'il habite des êtres qui lui procurent le bonheur... ; qu'il étudie la nature, qu'il apprenne ses loix, qu'il contemple son énergie et la façon immuable dont elle agit; qu'il applique ses découvertes à sa propre félicité et qu'il se soumette en silence à des loix auxquelles rien ne peut le soustraire. Qu'il consente à ignorer les causes entourées pour lui d'un voile impénétrable ; qu'il subisse sans murmure les arrêts d'une force universelle qui ne peut revenir sur ses pas, ou qui ne peut jamais s'écarter des règles que son essence lui impose [1]. »

Il est un autre ouvrage qui débute à peu près de même. Il pose en principe, et comme prolégomène à toute philosophie future, que l'homme ne peut connaître que la sphère du relatif où l'enferme sa nature, et doit consentir à ignorer « les causes premières qu'entoure un voile impénétrable ». Il interdit toute métaphysique et proclame que l'expérience est la source unique de notre connaissance. Il admet, lui aussi, que l'homme est l'ouvrage de la nature, et que c'est la principale cause qui l'empêche à tout jamais d'en sortir, « même par la pensée ». Lui aussi ferme à la science le chemin de la théc

1. *Système de la Nature*, première partie, début du premier chapitre.

logie, et promet à l'homme de lui donner ici-bas le bonheur que ses rêves placent dans une autre vie. Lui aussi propose à notre étude l'objet unique « du monde visible », comme dit d'Holbach, c'est-à-dire de celui qu'atteint l'expérience ; il nous fait voir dans « l'immuable énergie » de l'univers le principe fécond d'où dépendent toutes ses lois ; il nous enseigne le déterminisme universel et nous engage à nous soumettre à la loi bienfaisante et nécessaire du progrès, qui pousse l'humanité vers l'état idéal que la nature lui réserve. — Est-il besoin de nommer les *Premiers Principes*, et d'ajouter que si quelques traits de ce tableau n'y sont point assez marqués, il est facile de les trouver dans la *Morale évolutionniste* [1] ?

L'analogie se poursuit. « On a visiblement abusé, continue d'Holbach, de la distinction que l'on a faite si souvent entre l'homme physique et l'homme moral. — L'homme moral n'est que l'être physique considéré sous un certain point de vue, c'est-à-dire relativement à quelques-unes de ses façons d'agir, dues à son organisation particulière. Mais cette organisation n'est-elle pas l'ouvrage de la Nature ? Les mouvements ou façons d'agir dont elle est susceptible ne sont-ils pas physiques ?... Tout ce que nous faisons et pensons, tout ce que nous sommes et ce que nous ferons n'est jamais qu'une suite de ce que la nature universelle nous a faits. Toutes nos idées, nos volontés, nos actions sont des effets nécessaires de l'essence et des qualités que cette nature a mises en nous, et des circonstances par lesquelles elle nous oblige de passer, et d'être modifiés [2]. » N'est-ce pas là un excellent résumé de la manière dont l'auteur des *Principes de Psychologie* comprend la nature humaine ? M. H. Spencer raconte lui-même [3] que dès l'époque où il écrivit la *Statique sociale*, « il obéissait à un désir qu'il ne reconnaissait pas nettement, mais qui opérait sourdement en lui, le désir de trouver une interprétation purement physique de tous les phénomènes ». D'Holbach n'a pas d'autre but et ne se lasse pas de le redire. Donnez à son langage un peu démodé la tournure scientifique qui plaît à notre époque. Où il écrit : la Nature, lisez : les Forces cosmiques ; quand il parle des circonstances qui nous obligent à nous modifier, entendez le milieu auquel nous sommes forcés de nous adapter. Ces formules nouvelles ajoutent-elles rien à la précision de la pensée, ou rendent-elles cet empirisme plus logique ? Quand il résume, quelques lignes plus loin, les progrès et

1. *The Data of Ethics*, dont la traduction française est publiée sous le titre : *Les bases de la Morale évolutionniste*.
2. *Système de la Nature*, I, 16-17.
3. *Théorie de la population*, Westminter Rev. — *Les Premiers Principes*, introduction du traducteur, XXX.

changements de l'espèce humaine, envoyée nue à la surface de la terre et que les lois de la nature forcent d'abord à se vêtir de peaux, pour l'amener peu à peu à filer l'or et la soie, c'est exactement ainsi que M. H. Spencer entend l'histoire de notre race. La fatalité du mieux n'est pas exprimée plus énergiquement dans l'*Essai sur le Progrès* que dans ces quelques lignes du *Système de la Nature*: « Tout ce que l'esprit humain a successivement inventé pour changer et perfectionner sa façon d'être et pour la rendre plus heureuse ne fut jamais qu'une conséquence nécessaire de l'essence propre de l'homme et de celle des êtres qui agissent sur lui. Toutes nos institutions, nos réflexions, nos connaissances n'ont pour objet que de nous procurer un bonheur vers lequel notre nature nous force de tendre sans cesse... En un mot, l'art n'est que la nature agissant à l'aide des instruments qu'elle a faits [1]. »

Et qu'on ne se figure point qu'il y ait là dedans aucune finalité. La Nature de d'Holbach, malgré sa majuscule, n'est pas une divinité ni même une personne morale à quelque degré que ce soit. L'*essence* de l'homme n'est pas davantage une force propre qui le tire de la nature et en fasse un empire à part. Elle n'est que le résultat de la différenciation qui se produit nécessairement dans les œuvres de la nature. Lui-même a pris soin de s'en expliquer dans une note assez longue ajoutée au premier chapitre de son œuvre; et il y revient en plusieurs passages. « Des matières très variées, dit-il, et combinées d'une infinité de façons reçoivent et communiquent sans cesse des mouvements divers. Les différentes propriétés de ces matières, leurs différentes combinaisons, leurs façons d'agir si variées qui en sont des suites nécessaires constituent pour nous les essences des êtres, et c'est de ces essences *diversifiées* que résultent les différents ordres, rangs ou systèmes que ces êtres occupent, dont la somme totale fait ce que nous appelons la Nature [2]. » — « L'animal, dit-il encore, passe successivement, en vertu de son organisation, de besoins plus simples à des besoins plus compliqués, mais qui n'en sont pas moins une suite de sa nature [3]. » Qu'y aura-t-il, sinon une métaphore de plus, quand on aura dit que ces besoins vont de l'homogène à l'hétérogène?

Un point cependant, au premier abord, semble éloigner beaucoup la philosophie du baron d'Holbach des philosophies contemporaines qui présentent quelque analogie avec elle : je veux parler de son enthousiasme pour la Raison, qu'il invoque presque comme une

1. *Système de la Nature*, I, 17.
2. *Système de la Nature*, I, 25.
3. *Système de la Nature*, I, 18.

Divinité : « La Raison doit enfin attaquer dans leur source les préjugés dont le genre humain est victime... Il est temps que cette raison, injustement dégradée, quitte un ton pusillanime qui la rendrait complice du mensonge et du délire. Le but de cet ouvrage est d'inspirer à l'homme le respect de sa raison [1]. — O Nature, souveraine de tous les êtres! et vous ses filles adorables, Vertu, Raison, Vérité! soyez à jamais nos seules divinités : c'est à vous que sont dus l'encens et les hommages de la terre [2]. »

Il n'y a rien de plus fort que cette apothéose dans Cousin lui-même qui pourtant fait de la raison le reflet de l'entendement divin, et l'appelle avec Platon un soleil intelligible. Il faudrait pourtant se garder, sur la foi de ces quelques passages, de mettre d'Holbach au rang des rationalistes dans l'honorable compagnie d'un Leibniz ou d'un Descartes. Il est une logique interne des systèmes, que rompent quelquefois des inconséquences de caractère ou des contradictions superficielles, mais qui, le plus souvent, conduit les philosophes qui se sont trouvés d'accord sur le terrain de la métaphysique à adopter aussi les mêmes solutions quand ils en viennent aux questions de morale et de psychologie. Il serait étrange qu'un naturalisme aussi absolu que celui du *Système de la Nature* n'aboutit pas à l'empirisme; et la raison préconisée par d'Holbach demeure en effet, malgré toute son importance, un simple résultat de l'expérience antérieure. Le huitième chapitre du premier livre a pour titre : « Que toutes nos facultés intellectuelles sont dérivées de la faculté de sentir »; et le dixième, un des plus longs de l'ouvrage, a pour but de montrer qu'il n'y a point d'idées innées, pas plus dans le domaine de la morale que dans celui de la spéculation : c'est par avance la négation systématique et raisonnée du principe kantien qui fait résider l'âme de la pensée et de la conduite humaine dans une Raison pure théorique et pratique. — D'où viennent donc ces idées qui semblent autochtones dans notre esprit, et que les philosophes nomment ordinairement les principes de la raison? C'est l'expérience qui les engendre par un long travail : « La faculté que nous avons de faire des expériences, de nous les rappeler, de pressentir les effets afin d'écarter ceux qui nous peuvent nuire ou de nous procurer ceux qui sont utiles, constitue ce qu'en un mot on désigne sous le nom de *Raison* [3]... C'est donc à la physique et à l'expérience que l'homme doit recourir dans toutes ses recherches ; ce sont elles qu'il doit

1. *Système de la Nature*, préface, I, 10, 12.
2. *Système de la Nature*, II, 446.
3. *Système de la Nature*, I, 151.

consulter dans sa religion, dans sa morale, dans sa législation, dans son gouvernement politique, dans les sciences et dans les arts, dans ses plaisirs, dans ses peines. La nature agit par des loix simples, uniformes, invariables, que l'expérience nous met à portée de connaître. C'est par nos sens que nous sommes liés à la nature universelle ; c'est par nos sens que nous pouvons la mettre en expérience et découvrir ses secrets ; dès que nous quittons l'expérience, nous tombons dans le vuide où notre imagination nous égare [1]. »

Un positiviste contemporain a écrit que son école pouvait enfermer tous ses principes dans deux postulats fondamentaux : « L'expérience est la méthode unique pour arriver à la science; la loi est l'objet suprême de la méthode ». Les deux tiennent dans le paragraphe que nous venons de lire et la raison métaphysique de leur rapport y est même indiquée avec une singulière clarté. L'auteur de la *Morale du positivisme* avait-il lu d'Holbach? On peut en douter, car on ne le lit guère, et surtout en Italie. Mais il fut pourtant une époque où le *Système de la Nature* remplissait de sa réputation l'Europe entière. Il passait pour le catéchisme de la science moderne, et les précepteurs encyclopédistes que l'école fournissait aux plus hauts gentilshommes de tous les royaumes s'empressaient de faire lire à leurs élèves ce bréviaire de la philosophie. N'est-il rien resté de tout ce mouvement matérialiste et le naturalisme actuel n'est-il pas sur bien des points le fils légitime du naturalisme d'il y a cent cinquante ans?

La méthode de l'un et de l'autre est la même en principe, et les applications ne se ressemblent pas moins. Tout le monde a présent à l'esprit l'immense et admirable tracé de la philosophie qu'esquisse M. H. Spencer au début de son œuvre. Je dis admirable, et ses adversaires les plus décidés le reconnaissent; car la valeur esthétique d'une pareille construction demeure incontestable, en dépit de toutes les objections qu'on peut avoir à formuler contre les détails du système, ou même contre la méthode générale qui l'engendre. Il prend la matière physique, analyse les lois mécaniques qui la régissent, s'élève d'abord à la biologie en y transportant les résultats de cette première étude, puis à la psychologie qu'il relie de même à la science inférieure, enfin à la sociologie et à la morale. Admettant comme principe fondamental l'unité et la continuité de la nature, il monte par degrés de la connaissance des objets les plus simples à celle des plus composés et retrouve partout, dans cette marche ascendante, les mêmes combinaisons et les mêmes lois. — Négligeons, s'il se peut, la beauté

1. *Système de la Nature*, I, 19.

le cette grandiose construction pour n'en garder que l'idée maîtresse; arrêtons-nous à ce procédé fondamental qui consiste à examiner l'inférieur avant le supérieur, pour faire naître ce dernier par un développement qui paraît naturel, se faisant pour ainsi dire sous nos yeux. Et maintenant, *si parva licet*, quels sont l'ordre et la méthode qui règnent dans le *Système de la Nature*? Un premier chapitre écarte l'inconnaissable, délimite le monde de l'expérience et fixe le domaine de la science. Le second et le troisième définissent, avec le mouvement, les forces qui en sont l'origine et la matière qui en est le substratum; l'écrivain y insiste particulièrement sur l'action et la réaction universelles de tous les éléments du monde, et sur l'indestructibilité de la matière, qui fait que « la somme de l'existence demeure toujours la même [1] ». Le quatrième chapitre a pour titre : « Des loix du mouvement communes à tous les êtres »; le principe du déterminisme y est posé; il est développé dans le chapitre suivant, et appliqué à l'ensemble de la nature animée et inanimée. Il en découle une définition de l'*ordre*, qu'il oppose à la conception théologique du « plan divin » et qui ne nous est pas nconnue : « Ce que nous appelons ordre dans la nature est une façon l'être ou une disposition de ses parties rigoureusement nécessaire... Supposez les substances les plus hétérogènes et les plus discordantes nises en action et rassemblées ; par un enchaînement de phénomènes nécessaires il se formera entre elles un ordre total quelconque; et voilà la vraie notion d'une propriété que l'on peut définir une aptitude à constituer un être tel qu'il est en lui-même, et dans le tout dont il fait partie [2]. » — « Toutes les productions, pour pouvoir se conserver ou se maintenir dans l'existence, ont besoin de *se coordonner* avec le tout dont elles sont émanées ; sans cela elles ne peuvent subsister. C'est cette faculté de se coordonner que nous appelons l'*ordre* de l'univers, et c'est son défaut que nous nommons désordre. Les productions que nous appelons monstrueuses sont celles qui ne peuvent se coordonner avec les lois générales ou particulières des êtres qui les entourent ou des touts où elles se trouvent; ce qui fait qu'elles ne peuvent subsister [3]. »

Tel est le plan de la nature; c'est ainsi que les plantes et les animaux s'y produisent, s'y adaptent à leur milieu, ou disparaissent s'ils ne le peuvent. Nous voilà fort avancés déjà dans l'histoire du monde. Un pas encore, et sur le terrain ainsi préparé, l'homme fait

1. *Système de la Nature*, I, 55.
2. *Système de la Nature*, I, 74.
3. *Système de la Nature*, I, 101.

son apparition. « Lorsqu'on demandera ce que c'est que l'homme, nous répondrons que c'est un être matériel organisé de manière à sentir [1]. » Mais comment la matière peut-elle sentir? C'est un fait. Il est possible que la sensibilité soit une propriété générale de la matière qui ne se manifeste pour nous que dans certains cas; il est possible aussi, et plus vraisemblable, qu'elle est le résultat d'une simple combinaison qui l'engendre de toutes pièces comme la chaleur ou le magnétisme [2]. Il faut donc commencer la psychologie par une « œsthophysiologie », et tel est l'objet du huitième chapitre. On y trouve d'abord une anatomie sommaire du système nerveux; puis l'expérience célèbre de la Peyronie, les observations de Willis sur le rapport qui existe entre le volume du cerveau et le développement de l'intelligence aux différents degrés de l'échelle animale; enfin une analyse détaillée du mécanisme de chacun de nos organes sensibles. Physiologie et psychologie y sont rudimentaires, est-il besoin de le dire? et la critique est faible. Il est vrai que les empiristes n'ont jamais brillé par là.

Il faut passer rapidement sur ce qui suit, et qui n'est qu'un résumé de la genèse des idées suivant Locke, traduit en langage matérialiste. Quand d'Holbach s'efforce de montrer que notre connaissance entière n'est que la trace plus ou moins ressemblante laissée en nous par les images du monde extérieur, il reste dans la théorie commune à tout le XVIIIe siècle. Mais à vrai dire, son système cadre beaucoup mieux avec ce sensualisme que ne peuvent le faire les constructions spiritualistes de Locke ou de Condillac : le matérialisme seul, en postulant tout d'abord la réalité du monde sensible et la postériorité de l'esprit, peut dispenser de la terrible question du « passage à l'objectif » dont l'auteur du *Traité des sensations* n'a jamais pu sortir.

Que reste-t-il après la psychologie, sinon la sociologie, et la morale qui en est la forme la plus parfaite? Aussi le chapitre suivant est-il intitulé : « Principes naturels de la sociabilité, de la morale, et de la politique. » Posant en principe que la nature « est forcée de diversifier tous ses ouvrages », d'Holbach en conclut que les hommes doivent nécessairement différer dans leur nature. Mais le principe de l'*ordre* que nous avons vu s'appliquer dès les commencements du monde et dans ses plus humbles productions, ne permet pas que la diversité se produise sans engendrer aussitôt une organisation nouvelle. Les faibles se mettent sous la sauvegarde des forts, qui la leur

1. *Système de la Nature*, I, 99.
2. *Système de la Nature*, I, 140.

accordent en échange de quelque service; ou bien encore ils se défendent par leur industrie et leurs talents, et trouvent par là le moyen de survivre. L'association par dépendance aussi bien que l'association par égalité naissent ainsi des différences naturelles aux êtres de l'espèce humaine. « Ainsi la diversité et l'inégalité des facultés tant corporelles que mentales rendent l'homme nécessaire à l'homme, le rendent sociable et lui prouvent évidemment la nécessité de la morale [1]. »

Nous touchons ici au sommet de l'édifice : la morale sort naturellement de la « sociabilité », comme celle-ci de la nature humaine, et cette nature elle-même des lois générales de l'univers matériel. Bien plus, c'est pour en venir à cette morale, objet essentiel de la vie, que d'Holbach a parcouru la longue échelle des perfectionnements successifs de l'être; il pourrait dire aussi, comme M. H. Spencer, « qu'elle est le but final où tend tout son système, à travers toutes les fins intermédiaires qu'il s'est proposées [2] ». Mais, plus heureux que lui, il a pu donner à cette partie de son œuvre toute l'étendue relative qu'elle comportait, et sa morale remplit à elle seule presque la moitié du *Système de la Nature*.

II

Mais avant d'en venir à l'examen de cette morale il faut écarter une objection. On ne peut manquer de dire que nous avons fait la part trop belle au baron d'Holbach et que nous dissimulons les imperfections de sa philosophie. Tout en lui reconnaissant la gloire d'avoir été sur bien des points le précurseur et presque l'égal des empiristes contemporains, on fera remarquer qu'il lui manque une de leurs idées, et peut-être la plus importante : M. Herbert Spencer est empiriste et positiviste, c'est vrai, mais il est avant tout le philosophe de l'évolution, et cette idée semble faire défaut dans le *Système de la Nature*. L'auteur des *Premiers Principes*, au contraire, en fait la cheville ouvrière de son système. Il la prend comme principe, il l'emploie comme méthode, il y aboutit comme conclusion; et c'est elle qui donne à sa hardie construction la séduisante unité par laquelle elle charme l'imagination.

Faisons d'abord la part du feu. En matière de philosophie, les idées sont beaucoup sans doute, mais les hommes sont aussi quelque

1. *Système de la Nature*, I, 140.
2. *Morale évolutionniste*, préface, 5.

chose; et plus que dans toute autre science, le talent de composer et d'écrire y marque des différences profondes entre les théories les plus semblables. Les défenseurs du *Système de la Nature* ne feront aucune difficulté d'avouer que les qualités personnelles de M. Herbert Spencer sont éminentes, et que d'Holbach écrivain fait petite figure à côté de lui. Il n'a pas cette riche et puissante imagination qui fait fleurir à chaque page dans les ouvrages de M. Spencer, les exemples les plus variés et les développements les plus abondants. Il n'a pas cette richesse de métaphores scientifiques qui semblent revêtir comme un ornement naturel les moindres détails d'un système. Il lui manque et cette immense érudition qui lui permet d'appuyer tous ses dires sur des récits de voyageurs, et cette force de travail qui entasse sans fatigue les in-octavo sur les in-octavo. Il n'a pas enfin cette facilité à trouver des formules analogues à celles de la physique ou de la physiologie pour résumer d'une façon frappante les points importants de sa doctrine. Certes, tous ces dons de l'esprit assurent une grande supériorité à celui qui les possède, et donnent à ses œuvres un aspect singulièrement solide et brillant quand il les présente au public. Mais ces qualités, pour remarquables qu'elles soient, n'en demeurent pas moins choses extérieures à la science, et que la critique doit déduire. L'incontestable supériorité des *Principes* sur le *Système de la Nature* est avant tout celle des talents divers de M. Spencer sur l'esprit sec et net du baron d'Holbach.

Il y a pourtant dans le *Système* des pages dignes d'un écrivain du premier ordre; et c'est tout simple, dit Grimm, car ces pages sont de Diderot. Quoi qu'il en soit de cette médisance, d'Holbach possède aussi des qualités moins brillantes, mais qui sont bien à lui, car elles se manifestent sans défaillance d'un bout à l'autre de son œuvre : je veux parler surtout de la rigueur avec laquelle il enchaîne tous les détails de sa philosophie. Le titre qu'il a choisi ne dit rien de trop; c'est véritablement un système, une synthèse totale des idées scientifiques et des idées morales de son époque que d'Holbach a voulu construire. Lui aussi pourrait définir sa philosophie : « le savoir complètement unifié [1]. » Cela même fait sa grande supériorité sur les autres philosophes de son époque qui professaient les mêmes doctrines; il suffit pour s'en convaincre d'ouvrir le traité *de l'Homme* ou le célèbre livre *de l'Esprit*. Son disciple Volney lui-même, qui d'ordinaire reproduit assez fidèlement la doctrine du maître, a été bien mal inspiré quand il a voulu orner sa morale d'un vague déisme, aussi superflu d'ailleurs que mal justifié. Il n'a pas vu que la force du

1. *Premiers Principes*, II, 1.

Système de la Nature était justement dans le parfait accord qui en relie toutes les parties. Matérialiste en métaphysique, sensualiste en psychologie, athée et hédoniste en morale, il a sur l'ensemble du monde les idées les plus cohérentes et les mieux organisées; et si son œuvre est moins détaillée que celle de M. Spencer, elle ne le lui cède en rien pour la rigueur de la logique et l'unité de la conception.

Reste donc la différence que met entre les deux doctrines l'introduction du transformisme. Elle est immense dans la forme. Peut-être se réduit-elle quand on envisage le fond des choses.

L'hypothèse de Darwin et de Lamarck n'a rien en soi de philosophique. Elle ne prend ce caractère que si l'on en use comme d'un argument en matière de métaphysique ou de morale. Elle est, de sa nature, une découverte d'histoire naturelle. Qu'on nous pardonne d'employer ici ce mot de découverte, qui ne devrait se dire que d'une hypothèse entièrement démontrée : mais tant de raisons et de faits militent en faveur du transformisme qu'on peut, dès à présent, admettre la mutabilité des espèces. — Mais si cette théorie est à peu près certaine, c'est dans le domaine qui l'a vue naître et pour les faits qui l'ont engendrée. L'empirisme peut l'invoquer en sa faveur, à peu près comme les platoniciens invoquent la géométrie en faveur de leur thèse. L'histoire naturelle aussi bien que les mathématiques s'inquiètent peu des systèmes de philosophie, et ne donnent point leur garantie aux fragiles édifices qu'on peut élever sur leurs données. Les constructions passent, et le sol qui les supportait demeure. Chaque philosophe prend la science de son temps telle que son temps la lui donne, et puisant dans le magasin sans cesse enrichi des faits de la nature, y cherche de nouvelles preuves en faveur du système auquel il se tient : c'est ainsi que la face de la métaphysique se renouvelle sans cesse, bien que quelques idées essentielles y demeurent en présence sous des costumes différents. Le problème philosophique, tel que le comprend et le définit M. H. Spencer, est de se former une idée générale de la nature, de l'homme, et des rapports que ces deux termes soutiennent entre eux. Telle est la question; le transformisme en apporte-t-il une solution bien nouvelle?

M. Spencer adopte le système qui considère l'homme comme une partie de la nature et rejette l'orgueilleuse théorie qui en fait un empire dans un empire. La thèse du baron d'Holbach n'est pas différente. L'évolution invoquée par M. Spencer lui donne seulement un peu plus de vraisemblance, en essayant de nous initier aux procédés de la nature, et de nous montrer notamment par quels moyens s'engendre la Raison, cette éternelle difficulté de l'empirisme. Et qu'importe, au point de vue purement philosophique, que l'instinct

soit une habitude individuelle ou une habitude héréditaire, si dans un cas comme dans l'autre, il n'est qu'une habitude? Que nous importe que la conscience soit « la voix des générations passées » ou celle des parents et des maîtres qui nous ont élevés? Quelle différence cela fait-il, que la raison soit faite d'expériences recueillies pendant vingt années par un homme, ou pendant vingt mille ans par l'humanité? Le point vital n'est-il pas qu'elle soit ou ne soit pas le résultat de l'expérience? — De tout cela, d'Holbach ne doutait pas plus que les modernes évolutionnistes. Il croyait fermement qu'il faut expliquer le supérieur par l'inférieur, tirer l'histoire naturelle de la physique, la psychologie de l'histoire naturelle, la science sociale de la psychologie, et la morale de la science sociale, comme il en donne à la fois l'exemple et le précepte. Il était très persuadé que la Nature produit l'homme, corps et âme, avec tout ce qui se trouve en lui. Par quel mécanisme, il ne pouvait ni ne voulait devancer la science pour le dire : « C'est, écrivait-il, un champ ouvert aux hypothèses, en attendant que l'expérience ait prononcé; cependant quelques réflexions semblent rendre plus probable que l'homme est une production faite dans le temps, et que notre espèce est arrivée par différents passages ou développements successifs à l'état où nous la voyons [1]. » Et qu'on ne s'y trompe pas, il ne s'agit pas ici de quelques modifications superficielles, comme celles qui distinguent un sauvage d'un Européen : « L'homme primitif différerait peut-être plus de l'homme actuel que le quadrupède ne diffère de l'insecte [2]. » La règle est d'ailleurs générale, s'il faut l'en croire : la fixité des espèces n'est qu'une hypothèse sans fondement, qui ne peut s'accorder avec l'influence bien constatée des milieux. Jusqu'à preuve du contraire, le philosophe doit donc les considérer comme étant « dans une variation continuelle » dont il espère bien que la science donnera quelque jour une démonstration expérimentale.

C'est à coup sûr la même conception du monde et de l'homme; c'est donc la même philosophie. Quelle que soit la rigueur du *Système de la Nature*, on voit que les cadres en sont assez larges pour admettre sans se déformer toute la philosophie de l'évolution. Mais les progrès considérables que les sciences ont réalisés dans l'intervalle cachent l'identité du but sous le perfectionnement des moyens; le cadre est tellement embelli que nous hésitons à reconnaître le tableau. — Et cependant il n'y a pas moins de mérite à prévoir le transformisme, et à en indiquer d'avance la place dans la philosophie

1. *Système de la Nature*, I, 99.
2. *Système de la Nature*, I, 103.

qu'à s'en servir une fois découvert, et à l'appliquer uniformément anx différents objets de la science morale. Supposez que « le bon baron », comme l'appelait Grimm, puisse renaître aujourd'hui de ses cendres et se mettre au courant de la science contemporaine, cette matière que le temps fournit à tout philosophe venant en ce monde, qu'il lise l'*Origine des Espèces*; qu'il prenne connaissance des découvertes de Lavoisier sur l'indestructibilité de la matière, de Carnot sur la théorie mécanique de la chaleur, d'Helmholtz ou de Maxwhell sur l'unité des forces physiques. Je ne demande pas qu'il lise le *Cours de philosophie positive*; il a dans son fonds de quoi y suppléer. — Qu'il reprenne alors son système de la nature, et qu'il illustre sa philosophie de toutes ces données scientifiques dont il regrettait il y a cent ans la pénurie : sur quel point pensez-vous qu'il se trouve en désaccord avec l'auteur des *Premiers Principes*? N'approuverait-il pas son système sans réserve, et pourrait-il y voir autre chose que le développement naturel et légitime de ses propres idées? — A la rigueur, peut-être trouverait-il la théologie de Spencer trop indulgente pour la divinité, lui qui fut dans son temps athée fervent, et grand démolisseur de l'idée de Dieu; mais à supposer que le temps et les événements ne l'aient point adouci, il pourrait faire réflexion qu'un Dieu relégué dans l'Inconnaissable, totalement étranger à la morale, sans rapports avec l'humanité, est à peu près aussi réel que les dieux de Lucrèce, immobiles dans les intermondes, et semblables au vide « que rien ne touche et qui ne peut rien toucher ». Il lirait avec joie les pages des principes de sociologie où l'idée de la spiritualité de l'âme est tirée des rêves et des superstitions des sauvages, et ne serait pas moins heureux sans doute de voir toutes les religions expliquées par l'évhémérisme. Et si ce n'était pas assez sur ce point, et qu'il soupçonnât encore quelque compromis chez l'auteur de l'Inconnaissable, il serait à coup sûr satisfait en le replaçant dans son école, entre son maître Auguste Comte qui disait : « L'humanité se substitue définitivement à Dieu en le remerciant de ses services provisoires »; — et l'un de ses disciples, qui écrit dans ses Essais ces lignes inspirées [1] : « A mesure que la notion d'une divinité surnaturelle devient plus vague et s'enfonce dans le passé, nous percevons avec une clarté de plus en plus grande l'avènement d'une figure plus noble et majestueuse, de celui qui a fait tous les dieux et qui les détruira tous. Des profondeurs de l'histoire et du for intérieur de chaque âme surgit l'image de notre père l'Homme, qui nous regarde avec l'éclat de l'éter-

1. V. K. Clifford, *Lectures and Essays*, Londres, 1880.

nelle jeunesse dans les yeux, et nous dit : « Je suis celui qui était avant que Jéhovah fût. »

III

Le fond du système reste donc toujours le même, et sur tous les grands problèmes qui intéressent l'esprit et la conscience de l'homme les solutions avancées par d'Holbach demeurent intactes. Il est d'ailleurs une partie de la philosophie où l'esprit qui l'anime se marque plus énergiquement que dans toute autre : c'est la morale. Science essentiellement concrète, puisqu'elle a pour objet nos volontés et nos actes; essentiellement logique, car la moindre variation dans les principes y est immédiatement amplifiée par l'application, elle met dans tout leur jour les ressemblances et les différences des systèmes que le vague de la métaphysique sert souvent à dissimuler. C'est elle, en définitive, qui intéresse tous les hommes dans les spéculations des philosophes, et qui les y intéressera de plus en plus à mesure que les religions perdront de leur empire, et relâcheront le lien surnaturel qui rattachait à Dieu l'obligation morale. « Comment faut-il agir? crie l'humanité aux philosophes. » Ainsi débute la *Statique sociale*; et dans la réponse que le penseur donne à cette question se trouvent nécessairement enfermés le principe essentiel et l'idée mère de sa philosophie.

Le *Système de la Nature* est fort explicite sur ce point. La morale, avant tout, y est présentée comme une suite nécessaire des sciences naturelles, et la conduite de l'homme comme une partie du mécanisme universel. Pourquoi M. H. Spencer, à la fin de son chapitre sur la physique de la morale, parle-t-il de ce point de vue comme d'une nouveauté, et craint-il qu'on ne le trouve absurde? Volney, qui a codifié par demandes et réponses les doctrines de son maître, intitule son œuvre : « Catéchisme de la loi naturelle, ou *principes physiques de la morale* » et d'Holbach lui-même avait d'avance justifié cette formule : « Si l'on consultait l'expérience au lieu du préjugé, disait-il, la médecine fournirait à la morale la clef du cœur humain... Si nous examinons d'après nos principes les facultés intellectuelles des hommes, ou leurs qualités morales, nous demeurons convaincus qu'elles sont dues à des causes matérielles qui influent sur leur organisation d'une façon plus ou moins durable et marquée. Mais d'où vient cette organisation, sinon des parents desquels nous recevons les éléments d'une machine nécessairement analogue à la leur? En examinant les dispositions d'où dépendent nos facultés, nous les trouvons toujours corporelles et matérielles... Le tempérament

est le produit de substances physiques; l'habitude est l'effet des modications physiques; les opinions bonnes ou mauvaises, vraies ou fausses, qui s'arrangent dans l'esprit humain, ne sont jamais que les effets des impulsions physiques qu'il a reçues par ses sens. »

Ce sont donc « la physique et l'expérience » qui doivent être nos véritables guides aussi bien dans le monde moral que dans les sciences naturelles. Mais si la conduite par sa face externe nous apparaît comme un simple élément de l'ordre physique, elle a aussi une face interne où les forces matérielles se présentent à nous sous la forme d'instincts et de besoins. En considérant l'homme intérieur, nous voyons que la Nature le force à tendre vers la vie et vers le plaisir. Ce désir, essentiel à l'être vivant, mais plus parfait dans notre espèce que dans aucune autre, est l'assise fondamentale sur laquelle s'élève toute la morale. « Le but de l'homme dans la sphère qu'il occupe est de *se conserver*, et de rendre son existence heureuse. Il est donc important qu'il en connaisse les vrais moyens, dont sa prudence et sa raison lui enseignent à faire usage pour parvenir sûrement et constamment au but qu'il se propose [1] ... — O vous! s'écrie la Nature dans une superbe prosopopée, vous qui d'après l'impulsion que je vous donne tendez vers le bonheur dans chaque instant de votre durée, ne résistez point à ma loi souveraine. Travaillez à votre félicité; jouissez sans crainte, soyez heureux; vous en trouverez les moyens écrits dans votre cœur [2]. »

La *Morale évolutionniste* contient des pages trop connues pour qu'il soit besoin de les citer, et qui développent la même théorie. On se rappelle comment M. H. Spencer, par une habile et longue analyse qui passe en revue tous les mobiles possibles de nos actions, en arrive enfin à conclure qu'un « état de conscience agréable », c'est-à-dire un plaisir, est toujours et partout, en définitive, le but de la moralité. Il établit par les faits et le raisonnement ce grand principe que la conservation et l'augmentation de la vie sont la fin essentielle de l'homme et de tous les êtres; et fort conséquemment, dans son

1. *Système de la Nature*, I, 133.
2. *Système de la Nature*, II, 345. — Cf. le *Catéchisme de Volney*, chapitre III : « Développez-moi les principes de la Loi naturelle par rapport à l'homme. — Ils sont simples; ils se réduisent à un précepte fondamental et unique.

Quel est ce précepte? — C'est la conservation de soi-même.

Est-ce que le bonheur n'est pas aussi un précepte de la loi naturelle? — Oui, mais comme le bonheur est un état accidentel qui n'a lieu que dans le développement des facultés de l'homme et du système social, il n'est point le but immédiat et direct de la nature...

Le plaisir n'est donc pas un *mal*, un *péché*, comme le prétendent les casuistes? — Non; il ne l'est qu'autant qu'il tend à détruire la vie et la santé, qui, du propre aveu de ces casuistes, nous viennent de Dieu même... »

humoristique et pourtant sérieuse apologie de l'égoïsme, il nous recommande de songer à notre propre plaisir, déplorant avec d'Holbach les préjugés théologiques qui nous font aimer la douleur [1]. On oppose quelquefois le bonheur au plaisir, dit M. Spencer, et l'on y voit une fin d'un ordre supérieur; mais quel sens peut présenter ce mot ainsi vidé de tout ce qui fait sa réalité? Analysez le bonheur, vous serez toujours forcé de le résoudre en une somme ou une série de jouissances; il n'est rien s'il n'est pas cela; et c'est en plaisir enfin que doit se résoudre l'idée même de la béatitude, comme il le prouve dans sa célèbre discussion du Sermon sur la Montagne : « Bienheureux les miséricordieux! Bienheureux les pacifiques! Bienheureux celui qui a pitié du pauvre! » — « Nul doute, dit-il en un mot, que le Bien ne se confonde universellement avec ce qui procure du plaisir [2]. »

Si tel est le but de la morale, le moyen en sera de rechercher les objets, les actes et les sentiments qui procurent le plus de sensations agréables. L'utilité de chaque chose est la mesure de sa valeur. Aucun précepte moral ne sera donc *catégorique*, mais toute loi de conduite devra reposer sur la constatation d'un rapport de causalité entre certaines manières d'agir et des résultats agréables ou pénibles [3]. Tel est aussi le critérium qu'admet d'Holbach, et qu'il applique : « Sois juste, dit-il, *parce que* l'équité est le soutien du genre humain. Sois doux, *parce que* la douceur attire l'affection. Sois modeste, *parce que* l'orgueil révolte des êtres épris d'eux-mêmes. Pardonne les injures, *parce que* la vengeance éternise les haines... Sois citoyen, *parce que* ta patrie est nécessaire à ta sûreté, à tes plaisirs, à ton bien-être. Car ce sont les lois de la nature, plus sûrement que les dieux, qui punissent les crimes de la terre [4]. » M. Spencer écrit qu'en étudiant les différents systèmes de morale, « il est frappé de voir qu'ils se caractérisent tous par l'absence de l'idée de causation ou par une application insuffisante de cette idée [5] »; et selon lui, le grand progrès de son système sur les morales théologiques, politiques, intuitionnistes ou utilitaires, est d'avoir, le premier, ramené la qualification morale de nos actes à la considération des effets heureux ou malheureux qu'ils engendrent nécessairement par suite des

1. *Morale évolutionniste*, préface et chap. XI. — *Système de la Nature*, II, chap. IX : *Parallèle de la morale théologique et de la morale naturelle.*
2. *Morale évolutionniste*, 25.
3. *Système de la Nature*, I, 143, 146, 177. Ces trois passages sont extraits du chapitre IX : *Principes naturels de la Sociabilité, de la Morale et de la Politique.*
4. *Système de la Nature*, II, 437 et suiv.
5. *Morale évolutionniste*, 41.

lois de la nature [1]. Il oubliait sans doute, en portant cette condamnation générale, qu'on lit dans le *Système* du baron d'Holbach : « C'est sur la diversité nécessaire des effets de nos actes qu'est fondée la distinction du bien et du mal, du vice et de la vertu; ce n'est point sur les conventions des hommes, et encore moins sur les volontés chimériques d'un être surnaturel, mais sur les rapports invariables qui subsistent entre les êtres de l'espèce humaine vivant en société... Nos devoirs sont les moyens dont l'expérience et la raison nous montrent la nécessité pour parvenir à la fin que nous nous proposons; lorsqu'on dit que ces devoirs nous *obligent*, cela signifie seulement que sans prendre ces moyens, nous ne pouvons parvenir à la fin que notre nature se propose. — La morale est, comme l'univers, fondée sur la nécessité ou sur les rapports éternels des choses [2]. » Y a-t-il rien de plus énergique dans la célèbre Lettre à Stuart Mill?

Tous les philosophes qui ont adopté le plaisir ou l'intérêt comme principe de la morale ont été poursuivis par une préoccupation remarquable, celle d'aboutir en pratique, malgré la différence du point de départ, aux mêmes prescriptions que la morale du Devoir ou que celle de la Religion. M. Spencer, dans la préface de ses *Data*, accuse d'avance ses adversaires d'exagérer le désaccord de son système et de la morale traditionnelle de l'humanité; il déclare que ses principes conduisent précisément à recommander les vertus que les hommes ont toujours honorées, et à proscrire les vices qu'ils réprouvent. D'Holbach consacre de même un chapitre à « l'apologie des sentiments contenus dans son ouvrage », affirmant que, malgré son athéisme et son matérialisme, il n'est point l'ennemi du Bien et du Devoir. Il le prouve d'ailleurs par l'énumération des vertus que la Nature prescrit aux hommes, et qui se trouvent être précisément celles que leur prescrivaient autrefois les stoïques au nom de la raison, ou les chrétiens au nom de Jésus. Point de bonheur sans vertu et point de vertu sans bonheur; ce n'est qu'en rendant les autres heureux qu'on le peut devenir soi-même. « Sois juste, dit la Nature, sois bon, indulgent, doux, reconnaissant, modeste. Fais du bien à celui qui t'ou-

1. *Morale évolutionniste*, 42 et suiv.
2. *Système de la Nature*, I, 154-155. — « L'idée que je défends c'est que la morale proprement dite a pour objet de déterminer *comment* et *pourquoi* certains modes de conduite sont nuisibles, certains autres avantageux. Ces résultats bons ou mauvais ne peuvent être accidentels, ils doivent être des conséquences nécessaires de la constitution des choses. A mon avis, l'objet de la science morale doit être de déduire des lois de la vie et des conditions de l'existence quelles sortes d'actions tendent nécessairement à produire le malheur, quelles autres à produire le bonheur. » (Lettre à Stuart Mill, *Morale évolutionniste*, 48.)

trage. Essuie surtout les pleurs de l'innocence opprimée. Sois retenu, tempéré, chaste, époux fidèle, père tendre, maître équitable, citoyen zélé. Travaille à servir ton pays par tes forces, tes talents, ton industrie, tes vertus; et garde-toi de te plaindre de ton sort : car si tu fais le bien, tu ne peux jamais être dépourvu de plaisir [1]. » Cet abrégé du Code de la Nature, comme le nomme d'Holbach lui-même, est développé dans le *Catéchisme de Volney*; les vertus y sont classées, et chacune scrupuleusement accompagnée de sa démonstration. Ce n'est donc pas une nouvelle morale qu'il apporte aux hommes, mais une justification plus solide de la morale éternelle, parce qu'elle est fondée sur la nécessité, et que ses principes, selon l'expression même de la *Morale évolutionniste*, « en sont scientifiquement déduits [2] ».

La nécessité de l'univers est donc en définitive la base de la morale comme de toutes les autres sciences. Mais cette nécessité *hypothétique* qui relie nécessairement un acte donné à ses conséquences, implique-t-elle la nécessité *absolue* qui rend les antécédents eux-mêmes nécessaires, et fixe d'avance le développement inévitable de l'univers, du monde et de l'humanité? D'Holbach le croit. La rigueur systématique de son esprit n'admet pas qu'on fasse au déterminisme sa part, et qu'on l'invoque sur un point sans l'accepter partout. Aussi prend-il résolument parti contre le libre arbitre, dans lequel il ne voit qu'un « système » philosophique et qu'une incompréhensible chimère. « Pour un être élevé au-dessus de notre globe et qui contemplerait l'espèce humaine avec tous ses progrès et ses changements, les hommes ne paraîtraient pas moins soumis aux loix de la nature lorsqu'ils errent tout nus dans les forêts, que lorsque vivant dans des sociétés civilisés, ils inventent de jour en jour mille besoins nouveaux et découvrent mille moyens de les satisfaire... Dans tous ses progrès, dans toutes les variations qu'il éprouve, l'homme n'agit jamais que d'après les loix propres de son organisation. L'homme de bien éclairé est l'homme dans sa maturité ou dans sa perfection [3]. » La nécessité, toujours la nécessité et partout la nécessité, telle est la seule devise du philosophe. Déterminisme physique fondé sur ce fait que l'homme matériel est une part du mécanisme de la nature; déterminisme psychique, fondé sur la nécessité d'obéir au motif le plus fort; déterminisme local, fondé sur l'influence des milieux géographiques et sociaux, il n'est pas une forme de notre dépendance que d'Holbach ne scrute et n'analyse avec passion. « En parcourant à notre insu, et souvent malgré

1. *Système de la Nature*, II, 436-439.
2. *Système de la Nature*, II, 370. — *Morale évolutionniste*, préface et p. 1[illegible].
3. *Système de la Nature*, I, 17-19.

nous, la route que la nature nous a tracée, nous ressemblons à des nageurs forcés de suivre le courant qui nous emporte; nous croyons être libres parce que tantôt nous consentons, tantôt nous ne consentons point à suivre le fil de l'eau qui toujours nous entraîne; nous nous croyons les maîtres de notre sort parce que nous sommes forcés de remuer les bras dans la crainte d'enfoncer [1]. »

Cette fatalité du bien, ou plutôt du mieux, ne va pas sans quelques difficultés. Quand M. H. Spencer, dans son *Essai sur le progrès*, a écrit le célèbre aphorisme : « Le progrès est une nécessité bienfaisante »; quand il l'a développé et commenté par sa théorie de l'évolution morale [2], il a vu s'élever contre lui une grave objection, qu'on avait déjà faite en son temps, au *Système de la Nature*. Si nous ne pouvons rien changer à l'ordre des choses, que vient faire ici la morale? A quoi bon tant raisonner sur ce que je dois faire, si les lois de la nature le déterminent fatalement? — Ou si, au contraire, je puis résister à l'instinct moral accumulé en moi par l'expérience des générations, si j'ai quelque autonomie et quelque indépendance, pourquoi ne pas violer ces lois, qui me sont imposées par une force étrangère, au lieu d'en être dupe et de les observer? D'Holbach répond à cela, comme les modernes évolutionnistes, que le filet moral dont nous enveloppe la nature est trop artistement tissé, et que nous n'en saurions rompre les mailles. « On reproche au fatalisme, s'écrie-t-il, de décourager les hommes, de refroidir leurs âmes, de briser les nœuds qui les devraient lier à la société. Mais dépend-il de moi d'être sensible ou non? Mes sentiments sont nécessaires, ils dépendent de ma propre nature que l'éducation a cultivée. Mon cœur se resserre et frissonne à la vue des maux que souffrent mes semblables, du despotisme qui les écrase, de la superstition qui les égare, des passions qui les divisent, des folies qui les mettent perpétuellement en guerre. Quoique je sache que la mort est le terme fatal et nécessaire de tous les êtres, mon âme n'en est pas moins touchée de la mort d'un ami devenu nécessaire à mon cœur. Quoique je sois intimement convaincu que les maux dont je suis témoin sont des suites nécessaires des erreurs primitives dont mes concitoyens sont imbus, si la nature m'a donné le courage de le faire, j'oserai leur montrer la vérité; s'ils l'écoutent, elle deviendra

1. *Système de la Nature*, I, 246.

2. « Les modifications que l'humanité a subies et celles qu'elle subit encore résultent de la loi fondamentale de la nature organique; et pourvu que la race humaine ne périsse point et que la constitution des choses reste la même, ces modifications doivent aboutir à la perfection... Il est sûr que le mal et l'immoralité doivent disparaître; il est sûr que l'homme doit devenir parfait. » (*Statique sociale*, 80.)

le remède assuré de leurs peines; elle produira les effets qu'il est de son essence d'opérer. » — Peut-on lire ces lignes sans songer à la page célèbre qui termine l'*Inconnaissable* et qui semble bien être le dernier mot des croyances morales de M. Spencer?

Ainsi, d'un bout à l'autre du *Système de la Nature*, nous retrouvons les traits essentiels de cette grande doctrine contemporaine qui a fait de l'évolution le boulevard de l'empirisme, et qui a conquis de nos jours, dans la foule intellectuelle, une influence incomparable. Nous y trouvons d'abord cette idée fondamentale de la Nature conçue comme un être réel, indépendant de notre esprit et possédant en soi un système de lois qui sont le véritable absolu de l'univers. Ce réalisme se complète par une théorie correspondante de la connaissance, qui veut que la raison soit le lent produit d'une expérience plus ou moins longue, et représente ainsi fidèlement l'ordre objectif du monde extérieur. La conséquence de ces prémisses est l'adoption de la méthode « naturelle » qui consiste à raisonner toujours du physique au moral, et de l'inférieur au supérieur. D'Holbach l'admet expressément, et la suit avec une unité de vues que les esprits les plus systématiques n'ont pas dépassée, montant par degrés des lois fondamentales de la matière aux principes les plus élevés du monde intellectuel et social. La morale vient enfin couronner l'édifice, — et il faut donner toute sa force à cette vieille métaphore; car de même que les penseurs modernes dont il se rapproche sur tant de points, il considère la science du bien comme le but où doit aboutir toute philosophie. Dans cette morale même, nous retrouvons tout l'essentiel du système empirique et évolutionniste : la morale considérée comme une part de la conduite universelle, et interprétée physiquement; le bien ramené à l'utile et l'utile au plaisir; l'instinct moral expliqué par l'expérience, l'hérédité, le milieu, et justifié par les heureuses conséquences de la vertu; l'optimisme enfin, par une conséquence nécessaire, et la fatalité du progrès. — Et ce n'est pas assez dire que d'énumérer ainsi sèchement les points où cette philosophie s'accorde avec l'évolutionnisme; ce qu'il faut sentir, car on ne peut le rendre, c'est la parenté singulière d'esprit, de méthode et de vues qui saisit l'attention quand on vient de lire les *Principes de Sociologie* ou la *Morale évolutionniste*, et que l'on passe au *Système de la Nature*. Dans la conception d'un problème, dans la manière de conduire un développement et de se servir des exemples, dans la tournure des arguments, dans le ton même de la discussion, il y a cet air de famille indéfinissable, qui frappe si vivement les étrangers. Avec quel soin d'Holbach utilise toutes les connaissances scientifiques et tous les faits sociolo-

giques qu'il peut recueillir! Comme on sent qu'il eût jeté à pleines mains dans son œuvre, si la science eût pu les lui fournir alors, les abondantes moissons de faits naturels et de coutumes sauvages qui illustrent les écrits de M. Spencer! Lui aussi a le goût de l'exemple pratique et familier; il aime, comme l'auteur de la *Morale évolutionniste*, à partir de la définition du *bon* parapluie pour en tirer celle de l'homme *bon*. Il a comme lui cette certitude tranquille qui n'hésite jamais et qui puise son abondance et sa facilité dans la conscience qu'elle a « d'apercevoir la vérité suprême ». Il ne cherche pas, il enseigne; s'il avait le malheur d'être pape, comme disait l'abbé Galiani, tous les rationalistes seraient excommuniés.

Et pour achever la ressemblance, un singulier hasard a résumé l'idée mère de cette philosophie, c'est-à-dire sa conception de l'homme et du monde, dans deux textes qui se font pendant d'une façon presque symétrique. Voici d'abord le début de la *Morale évolutionniste* : « Il est impossible de concevoir l'idée d'un tout sans faire naître aussitôt l'idée des parties qui le constituent et l'on ne peut pas davantage concevoir l'idée d'une partie sans provoquer aussitôt l'idée de quelque tout auquel elle appartient. Mais il faut ajouter qu'on ne saurait avoir une idée correcte d'une partie sans avoir aussi une idée correcte du tout correspondant... Si l'on pense à une partie sans la rapporter au tout, elle devient elle-même un tout, une entité indépendante, et l'on se fait une idée fausse de ses rapports à l'existence en général; et en outre on apprécie mal la grandeur de la partie par rapport à la grandeur du tout, si on se borne à reconnaître que celui ci contient celle-là, si on ne se le représente pas exactement dans toute son étendue. »

Et voici maintenant l'épigraphe du *Système de la Nature* : « *Naturæ rerum vis atque majestas in omnibus momentis fide caret, si quis modo partes ejus, ac non totam complectatur animo.* » La coïncidence est fortuite sans doute, mais elle a sa raison d'être dans la nature même des choses; les termes sont identiques, parce que les doctrines sont semblables dans le fond. Les adversaires de d'Holbach l'ont trop longtemps traité par le mépris, au grand avantage de ses disciples. S'ils l'avaient lu plus attentivement, ils auraient dû reconnaître que ce système, si rigoureux et si cohérent, a mené l'empirisme, sur les points les plus essentiels, à des solutions que d'autres ont mieux défendues, mais qu'ils n'ont point modifiées. Ils peuvent lui accorder cette gloire, car il leur reste une réserve à faire, — et qui est capitale : — c'est qu'il y a peut-être une autre philosophie que celle-là.

ANDRÉ LALANDE.

ESSAI SUR LA PHILOSOPHIE DE PROUDHON

Les ouvrages de Proudhon ont été peu lus et surtout peu étudiés; M. Fouillée [1] se plaint que l'on n'ait pas toujours apprécié à leur juste valeur les idées philosophiques du célèbre socialiste; la faute en est, en grande partie, à la difficulté que l'on éprouve à les dégager. On a bien souvent proclamé qu'on n'avait pas le droit de juger un philosophe sur ses formules; rien n'est plus vrai, et c'est faute de tenir compte de cette sage maxime que nos historiens commettent tant d'erreurs grossières.

Le dégagement des théories d'un auteur est toujours une œuvre délicate, exigeant beaucoup de critique; mais ce travail est particulièrement difficile quand il s'agit de Proudhon : sa pensée a évolué lentement; toutes ses doctrines sont en germe dans son premier mémoire sur la propriété ; mais il n'a pas vécu assez longtemps pour pouvoir leur donner une forme définitive; de là des contradictions fréquentes dans les formules, si bien que pas un livre de quelque étendue n'est peut-être complètement homogène.

Nous ne voulons pas étudier toute l'œuvre de Proudhon; nous n'aborderons ni ses thèses révolutionnaires, ni ses thèses religieuses, malgré tout l'intérêt qu'elles présentent. Nous allons chercher à expliquer comment il a ramené les problèmes économiques à des questions de psychologie, — exposer sa théorie de la Justice et des Contradictions.

I

L'économie politique est une science moderne; au siècle dernier la grande révolution industrielle mit à nu les vices de l'ancienne législation, créée par des gens peu versés dans les questions commerciales, sous l'influence de théories souvent enfantines. Les Anglais reconnurent que l'intervention des académies, des fonctionnaires,

1. *L'idée moderne du droit*, etc., p. 196. M. E. Spuller a maintes fois tenu à rendre hommage à Proudhon.

des légistes, avait fait son temps; que les industriels avaient autre chose à faire qu'à suivre les inspirations des peintres, des courtisans et des savants; que la protection, nécessaire pour quelques ateliers de luxe, était généralement mortelle pour le grand commerce.

Les disciples d'A. Smith prouvèrent que le progrès industriel n'avait pas de meilleur stimulant que l'initiative individuelle, surexcitée par l'universelle concurrence : ces maximes sont devenues aujourd'hui populaires; mais la difficulté naît lorsqu'on veut les ramener à des formules scientifiques.

Les législateurs ne croient guère aux sciences morales; ils regardent ceux qui les cultivent comme des idéologues; ils ont beaucoup plus confiance dans les empiriques [1]. Les économistes eurent beau jeu quand ils se trouvèrent en présence de pareils adversaires; ils démontrèrent facilement les abus déplorables auxquels étaient entraînés les pouvoirs publics par leur ignorance; ils signalèrent les souffrances de l'industrie livrée aux caprices d'une législation arbitraire; ils firent voir que, le plus souvent, les remèdes indiqués par les *praticiens* étaient plus dangereux que le mal à guérir. Ils donnèrent une théorie simple de la production des richesses et conclurent à l'universelle liberté du commerce.

Bientôt des protestations se produisirent; de tous côtés on accusa les économistes de matérialisme et d'immoralité; quelques-uns répondirent que la science était la science et que les plus beaux discours ne pouvaient changer le cours naturel des choses; — d'autres firent appel aux vertus évangéliques, à la charité, pour corriger les abus signalés. Tout cela parut peu satisfaisant à bien des esprits; M. J. Garnier se moque, avec raison, des naïfs qui croyaient possible de créer [2] « une économie politique plus élevée, plus philosophique, plus morale, plus religieuse, plus démocratique, plus sympathique aux classes souffrantes, une économie politique *spiritualiste*, chrétienne, charitable, socialiste, française ».

Les économistes classiques sont persuadés qu'A. Smith, Ricardo, J.-B. Say, ont créé une science, fondée sur des principes et aboutissant à des conclusions *certaines*. Il faut avouer que cette prétention paraît bien peu démontrée.

Proudhon affirme qu'il existe une science économique; mais il comprend la chose tout autrement que ses prédécesseurs; il se rend parfai-

1. Beaucoup de gens instruits ont plus confiance dans les remèdes indiqués par les homœopathes ou les somnambules que dans ceux que leur donne leur médecin : la raison en est charmante : « La médecine n'est pas assez scientifique! »
2. *Notes et petits traités*, 2e édition, p. 124.

tement compte de l'importance de cette affirmation [1], « la plus hardie peut-être qu'aucun philosophe ait jamais soutenue ». Il ne croit point que la science ait pour objet de faire une nomenclature exacte des phénomènes, de recueillir les faits de la routine commerciale et de discourir contre la douane [2]. « Il veut que ce soit [3] la connaissance raisonnée et systématiques non pas de ce qu'a été la société, ni de ce qu'elle sera, mais de ce qu'elle *est* dans toute sa vie, c'est-à-dire dans l'ensemble de ses manifestations successives. » — Elle « doit embrasser l'ordre humanitaire dans tous ses principes et dans l'intégralité de son existence. »

Pour constituer une science on ne peut se contenter de notions vulgaires; il faut en extraire des *schèmes* propres à la science nouvelle. La mécanique n'a pu se constituer que le jour où l'on ne s'est plus occupé de la *matière* et où l'on a raisonné sur la *masse*. L'idée de chaleur dans Aristote nous paraît, aujourd'hui, presque incompréhensible; c'est qu'en parlant de chaleur nous supposons toujours tacitement les concepts de *température* et de *calorie*, dont les anciens n'avaient aucune idée. On pourrait multiplier les exemples; dans toutes les branches de la science les vieilles billevesées ont disparu le jour où l'on a pu faire entrer dans les raisonnements des schèmes suffisamment purs.

Proudhon a parfaitement reconnu quel était le schème primordial de l'économie politique considérée comme science. « La valeur est la pierre angulaire de l'édifice économique. » — « L'idée fondamentale, la catégorie dominante de l'économie politique est la valeur. »

Ce n'est pas qu'on n'eût beaucoup écrit sur la question avant lui: on avait distingué la *valeur d'utilité*, la *valeur d'échange*, et la *valeur propre* des choses, sans que l'on fût jamais parvenu à bien s'entendre sur ces formules. Beaucoup d'économistes niaient que les marchandises pussent avoir une valeur en dehors du prix que fixe le marché; cependant l'école de Ricardo avait soutenu que les produits de l'industrie avaient pour valeur rationnelle les frais de production;

1. *Contradictions*, etc., t. I, p. 35.
2. C'est à peu près tout ce que l'on trouve dans les meilleurs livres d'économie politique. M. J. Garnier se donne beaucoup de mal pour prouver qu'il enseigne une science. « Qu'est-ce qu'une science? C'est, disent les dictionnaires, un système de connaissances sur un objet utile. Or l'économie politique ne porte-t-elle pas sur un objet utile? N'embrasse-t-elle pas un système de connaissances? N'énonce-t-elle pas une série de principes évidents par eux-mêmes? N'a-t-elle pas à son service des démonstrations à l'appui de propositions nombreuses et importantes? Qui dit sérieusement le contraire a encore besoin d'aller à l'école. » (*Notes et petits traités*, p. 104.) Ne pourrait-on pas en dire autant de la confiserie, de l'épicerie, etc.?
3. *Contradictions*, etc., t. I, p. 43.

mais cette idée n'avait été ramenée à aucune conception philosophique.

Suivant A. Smith le travail est la mesure des valeurs. Bastiat avait déclaré que [1] « la rémunération ne se proportionne pas aux utilités que le producteur porte sur le marché, mais à son travail ».

Utilité, travail, frais, etc., ce sont des mots vagues, bons et commodes pour la polémique; on ne fait pas de science avec de pareilles considérations. Proudhon avait raison de dire que l'idée de la mensuration de la valeur par le travail est tout intuitive chez A. Smith [2]. Presque tous les économistes ont fini par conclure que les valeurs n'étaient pas susceptibles de mesure. Mais alors que penser de l'économie politique et de ses lois? Voilà une science qui prétend raisonner sur la production et le mouvement de la richesse, qui, par suite, devrait être essentiellement positive et qui, cependant, est incapable d'établir un compte [3]!

Nous allons chercher à présenter le problème tel que le comprenait Proudhon.

Établir la théorie de la valeur ce n'est pas chercher un étalon plus sûr et moins soumis aux hasards de la spéculation que l'or et l'argent; mais c'est chercher [4] « la loi suivant laquelle les produits se proportionnent dans la richesse sociale ». Il faut bien entendre que ces valeurs logiques, fondées sur l'hypothèse qui fait de l'économie politique une science, peuvent être fort différentes des prix courants.

Dans l'opération de l'échange, on *suppose* toujours que les deux producteurs s'offrent, l'un à l'autre, des choses ayant quelque qualité égale; mais la comparaison des deux objets ne porte ni sur leur poids, ni sur leur température, ni sur leur couleur; il faut qu'il y ait un caractère économique commun servant de base à la comparaison, caractère que l'on peut supposer idéalement marqué sur chacun des produits.

Faut-il admettre avec A. Smith et Bastiat que ce caractère est le travail employé? Faut-il, comme les autres économistes, ajouter d'autres éléments? Comment alors ces éléments seront-ils commensurables entre eux?

1. Proudhon se demande comment cette formule peut se concilier avec la doctrine de l'économie politique classique. « M. Bastiat a parfaitement nommé et dénoncé ce qui doit être et par conséquent ce qui vient, *quod fit*; il a complètement oublié ce qui est. » (*Contradictions*, etc., t. II, p. 33.) Aujourd'hui les professeurs ont rejeté la formule de Bastiat comme incomplète; ils auraient dû la rejeter comme incompréhensible.
2. *Contradictions*, etc., t. I, p. 85.
3. Proudhon fait observer (*Contradictions*, t. II, p. 124) que la science des richesses devrait avoir pour base la comptabilité commerciale et que cependant les économistes n'entendent souvent rien à un compte.
4. *Contradictions*, etc., t. I, p. 75.

La notion du travail, que l'on voit revenir à chaque pas dans les discusions, est certainement une des plus vagues qui soient dans l'esprit. On l'entend à la fois d'efforts musculaires, de labeurs intellectuels, d'inventions de génie, de manifestations artistiques, de transformations opérées par les machines. Les géomètres ont donné un sens précis à ce mot; ils l'emploient pour désigner un schème, dont l'importance a été mise en évidence par Coriolis, il y a une cinquantaine d'années. Lorsque les économistes parlent de travail, ils entendent tout autre chose que des kilogrammètres.

Pour connaître la valeur, il nous faut déterminer d'abord ce qu'on doit entendre par le travail en économie politique [1]. « Qu'est-ce qu'industrie et travail ? l'exercice à la fois physique et intellectuel d'un être composé du corps et d'esprit. » La nécessité du travail nous est imposée par la loi la plus certaine de notre nature, la nécessité de la consommation [2]. « La faculté de travailler, qui distingue l'homme des brutes, a sa source dans les plus hautes profondeurs de notre raison. » L'homme seul travaille [3] ; « les animaux que nous nommons travailleurs, par métaphore, ne sont que des machines... Ils ne *conçoivent* rien, partant ils ne *produisent* pas. Les actes extérieurs, qui semblent parfois les rapprocher de nous... ne se distinguent pas chez les animaux, quant à la moralité, des mouvements de la vie organique... Quelle différence, au point de vue de la conscience, pouvons-nous découvrir entre la digestion du ver à soie et la construction de sa toile?.. Qu'est-ce donc que le travail? Nul encore ne l'a défini. Le travail est l'émission de l'esprit. »

Le travail se trouve ainsi placé dans la sphère des concepts psychologiques; et le raisonnement de Proudhon nous semble, ici, irréfutable.

S'il en est ainsi, les questions sur la valeur et le travail doivent être abordées par des méthodes psychologiques. Notre auteur avait une idée parfaitement nette de l'autonomie des sciences; il reproche plusieurs fois, aux économistes [4] de ne pas se rendre compte de ce principe fondamental de logique; quand il se pose le problème de la population, il déclare que toutes les solutions proposées sont inad-

1. *La guerre et la paix*, t. II, p. 125.
2. *Contradictions*, etc., t. I, p. 183.
3. *Op. cit.*, etc., t. II, p. 364. Il dit ailleurs : « Le mouvement seul, imprimé à la matière, ne lui donne pas la forme voulue, ne constitue pas le travail; il faut que ce mouvement soit en rapport avec le but à atteindre. » (*Justice*, etc., t. II, p. 222.)
4. A propos de la monnaie, il dit : « Les économistes, *suivant leur habitude*, se sont jetés en dehors du domaine de leur science; ils ont fait de la physique, de la mécanique, de l'histoire, etc.; ils ont parlé de tout et n'ont pas répondu. » (*Contradictions*, etc., t. I, p. 87.)

missibles parce qu'elles s'appuient sur la physique, la physiologie et non sur l'économie [1].

En 1846, à l'époque où paraissaient les *Contradictions*, la notion de l'autonomie des causes était bien peu familière aux philosophes et totalement inconnue aux économistes, qui embrouillaient tout dans leur « littérature peu distrayante [2] ». Proudhon est revenu bien des fois sur ce principe et lui a donné souvent une forme bien originale [3]. « L'humanité, à l'instar de Dieu, produit tout de rien, *de nihilo nihilum*, comme elle-même est un produit de rien, comme sa pensée procède du néant; et M. Rossi n'aurait point commis une telle méprise [4], s'il n'avait confondu, avec les physiocrates, les produits du règne industriel avec ceux des règnes animal, végétal, minéral. L'économie politique commence avec le travail; elle se développe par le travail. »

Il est difficile de formuler d'une manière plus pittoresque et plus exacte les conséquences nécessaires de nos deux principes : l'industrie est un phénomène psychologique, les lois de la psychologie sont indépendantes de la physique.

Le travail entendu, au sens économique, étant d'ordre moral, ne peut entrer dans aucune équation où se trouvent des grandeurs matérielles. Le travail est ce qui rend intelligibles les relations des échangistes [5]. « Mais supprimez le travail, il ne vous reste que des utilités plus ou moins grandes, qui, n'étant *frappées d'aucun caractère économique*,... sont incommensurables entre elles, c'est-à-dire *logiquement* inéchangeables. »

Mais on ne voit pas encore quelle sera la commune mesure des produits; et il n'y en aurait point si on considérait l'homme en dehors

1. Il avait présenté dans les *Contradictions* une solution fondée sur la discipline du rut par le travail. Plus tard il écrit : « De nouvelles réflexions m'ont conduit à modifier cette théorie, dont le défaut grave était de reposer sur une base trop exclusivement physiologique, tandis qu'elle doit reposer avant tout sur un principe moral, en présence duquel la physiologie ne joue plus que le second rôle. » (*Justice*, etc., t. I, p. 360.) Il aurait pu dire que la physiologie ne joue plus aucun rôle dans sa doctrine dernière.

2. On sait que cette définition de l'économie politique est de M. Thiers. Cette spirituelle boutade a beaucoup échauffé les économistes; M. J. Garnier, qui était le plus doux et le plus bienveillant des hommes, répond avec une colère naïve : « Adressez-vous (non à Smith, Say, Mac-Culloch, ou Dunoyer, etc.), mais à celles des muses dont c'est la spécialité, si vous voulez avoir de l'agrément; allez chez Bobèche ou Galimafré, si vous voulez vous divertir. » (*Notes et petits traités*, p. 131.)

M. Thiers avait eu tort de dire que les livres des économistes ne sont pas distrayants; il y en a de bien drôles; les injures de M. Garnier ne prouvent pas que ces livres soient autre chose que de la *littérature*.

3. *Contradictions*, etc., t. I, p. 231.

4. Nier la création *ex nihilo*.

5. *Contradictions*, etc., t. I, p. 87.

de la cité [1]. Le marin, qui opère un troc avec un nègre d'Afrique, fait une opération qui échappe à toute définition et à toute recherche scientifique. Mais la société est un être vivant, dont la personnalité est aussi certaine que celle de l'être individuel. [2] L'être social est à la fois producteur et consommateur : chacun des membres apporte son contingent de travail et entre en échange avec tous les autres. Les produits considérés au point de l'être-société sont susceptibles d'être mesurés. Le temps est, pour Kant, la forme du sens interne : le travail, activité de l'organisme général, a pour mesure une durée [3].

« Prométhée est tour à tour laboureur, vigneron, boulanger, tisserand. Quelque métier qu'il exerce, comme il ne travaille que pour lui-même, il achète ce qu'il consomme (ses produits) avec une seule et même monnaie (ses produits), dont l'unité métrique est nécessairement sa journée de travail [4]. » On arrive aussi à fixer la proportion de chaque produit dans la richesse générale par le nombre qui mesure le temps que les échangistes peuvent employer pour se procurer la chose considérée.

On a fait à cette thèse une objection spécieuse fondée sur l'inanité des moyennes; souvent on a cru qu'elle tendait à établir un prix moyen des salaires, indépendant du produit livré, sur le marché [5].

On doit remarquer, tout d'abord, ce qui constitue l'originalité de la théorie de Proudhon : ce n'est pas le producteur qui apprécie son produit, en raison des efforts qu'il a consacrés à effectuer son travail. Les frais de production s'entendent ici d'une manière bien différente de celle que Bastiat avait adoptée. Le travail de l'individu est quelque chose d'incommensurable : chacun l'apprécie à sa fantaisie et chacun prétend avoir droit à une rémunération exceptionnelle [6]. Dans la notion de la valeur, Proudhon fait disparaître tous ces éléments antiscientifiques : les produits se classent, non plus d'après

1. Proudhon, ici comme partout, rejette les idées de Rousseau. Nous ne savons trop pourquoi M. Fouillée le regarde comme le principal continuateur de Rousseau. (*Idée moderne du droit*, p. 196.)

2. *Contradictions*, etc., t. I, p. 92.

3. *Op. cit.*, t. I, p. 98.

4. Proudhon ne se réfère pas ici à Kant; mais il nous a semblé que ce rapprochement était nécessaire pour donner à sa théorie toute la clarté désirable. On sait qu'il était fort lié avec Tissot, le traducteur de Kant.

5. Notre auteur s'est toujours élevé, avec véhémence, contre la thèse de Louis Blanc et des délégués de Luxembourg.

6. « Le médecin et l'avocat, le cordonnier et la modiste, font payer la vogue dont ils jouissent. Quel est l'homme qui ne s'estime pas un peu plus que ses confrères et ne s'imagine pas vous faire honneur en travaillant pour vous moyennant payement? En toute fixation de salaire, quand c'est le producteur qui la fait, il y a toujours deux parts, celle du personnage, *nominor quia leo*, et celle de l'ouvrier. » (*Capacité politique*, etc., p. 91.) Comparer Aristote. (*Politique*, chap. VI et VII.)

des caprices et des prétentions individuelles, mais d'après leur place dans la production sociale.

Proudhon est souvent revenu sur la question des moyennes; il a fait observer que, d'un homme à l'autre, les différences n'étaient jamais très grandes dans l'industrie; il reconnaît parfaitement que les hommes sont inégaux, que par suite ils doivent recevoir des salaires proportionnels aux produits livrés par eux; mais les travailleurs sont tous de la même espèce et dans cette même espèce les variations sont petites.

Il est fâcheux que notre philosophe n'ait pas connu les recherches statistiques de Quételet; elles lui auraient permis de donner plus de précision, encore, à ses raisonnements. La preuve est aujourd'hui faite : la considération de l'homme moyen est parfaitement justifiée par l'arithmétique sociale; le temps que le travailleur moyen met à faire une chose est une réalité et une mesure parfaitement scientifique.

II

Il nous faut maintenant revenir sur la question du travail.

Nous avons dit que le travail était une conséquence fondamentale de notre constitution, mais il existe dans l'homme un défaut d'équilibre [1] : « La faculté de consommer est illimitée, tandis que celle de produire ne l'est pas. Cela tient à la nature des choses : consommer, dévorer, détruire, faculté chaotique, négation indéfinie [2]; produire, créer, organiser, donner l'être et la forme, faculté positive, dont la loi est le nombre et la mesure, c'est-à-dire la limitation. »

Les économistes avaient observé, depuis longtemps, qu'il existait une cause de désordre dans le monde, que la consommation tendait à dépasser de beaucoup les moyens de subsistance et ils avaient dit que le remède essentiel de la misère résidait dans le ralentissement du processus de la population. La solution proposée par Malthus, sous le nom de *moral restreint*, est toujours restée fort obscure ; on y a vu généralement une pratique condamnée par toutes les églises.

Malthus observait, avec une certaine raison, qu'un groupe animal, trouvant des subsistances suffisantes, *tend* à se propager suivant une progression géométrique; le doublement ayant lieu au bout d'une vingtaine d'années pour l'espèce humaine. Cette thèse est aujour-

1. *La guerre et la paix*, t. II, p. 126.
2. Cette puissance indéfinie de consommation tient à ce que ce phénomène est psychologique, tout comme le travail. L'homme se distingue des animaux aussi bien par la consommation que par la production.

d'hui devenue populaire. Mais encore, avant d'en tirer aucune conséquence, faudrait-il savoir comment cette loi biologique s'applique à des êtres intelligents, travailleurs et producteurs d'idées. Les économistes se sont peu arrêtés à cette objection, parce qu'ils raisonnent de la théorie de Malthus à propos des classes indigentes, sans culture et sans morale : ils les regardent comme vivant à peu près comme des animaux. Dans ce cas [1] « l'homme est lascif et incontinent; comme la bête, dont il partage la condition, il tend à une multiplication illimitée, aveugle. »

Malthus représentait l'accroissement des subsistances sous la forme d'une progression arithmétique : il pensait même que cette supposition était trop favorable et que le produit d'un pays ne peut pas augmenter de quantités égales tous les vingt-cinq ans.

Les économistes ont longtemps argué des lois de Malthus pour expliquer la nécessité de la misère; mais dans l'état actuel des choses, le blé ne manque point dans le monde; on craint plutôt qu'il ne soit trop abondant; ce qui manque, c'est de quoi se procurer, en quantité suffisante, les subsistances par l'échange avec les produits industriels.

On a donc eu raison de répondre à Malthus que dans une société bien organisée, où les machines sont toujours en progrès, la concurrence tous les jours plus active, il n'y aurait pas lieu de redouter le développement de la population, que même on devrait le désirer; car durant longtemps encore l'accroissement des produits se ferait suivant une progression plus rapide que celle de la population [2].

Les propositions malthusiennes ne sont pas de nature à éclairer la question du travail; tout au contraire, elles ont pour résultat de développer l'idée que le progrès scientifique consistait à obtenir une bonne aisance avec peu de peine [3]; elles ont fait négliger les véritables lois psychologiques et éthiques pour des formules mal établies, douteuses et difficiles à discuter.

Puisque la théorie de Malthus a pour objet de chercher l'équilibre de la production et de la consommation, il faut d'abord déterminer comment les hommes règlent leur existence.

L'animal ne se trouve point incommodé d'avoir une nourriture

1. *Justice*, etc., t. I, p. 360.

2. Proudhon soutient, dans les *Contradictions* (t. II, p. 332), que, d'après les principes des économistes, la production devrait augmenter comme le carré du nombre des travailleurs. Il cite l'opinion de E. Buret et Fix, d'après lesquels, depuis cinquante ans, la population avait augmenté de moitié en France, tandis que la richesse avait quintuplé (p. 337).

3. C'est ainsi que le problème se poserait pour des oligarques, vivant au détriment de l'*ager publicus*, du trésor public, des esclaves, des provinces soumises. On s'explique ainsi pourquoi ces thèses sont devenues si populaires auprès des écrivains anglais.

uniforme; le sauvage ne diffère guère de la brute et il reste presque complètement soumis aux lois physiologiques pures [1]. « Mais l'ouvrier civilisé, celui qui a reçu le premier rayon du verbe illuminateur, a besoin de varier sa nourriture. Son corps, non moins vigoureux, mais formé d'un sang plus pur [2], expression de la culture qu'a reçue son âme, exige des soins dont se passe la sauvagerie. »

L'expérience est faite sur ce point : si l'on veut changer l'état social d'un peuple, l'arracher à sa torpeur et à sa barbarie, il faut lui donner des désirs plus relevés [3], lui faire sentir que le repos n'est pas le seul luxe qu'il puisse désirer; il faut lui faire comprendre le goût des choses de luxe [4]. « Tous les produits du travail humain ont été, et tour à tour ont cessé d'être des objets de luxe. Luxe est synonyme de progrès; c'est, à chaque instant de la vie sociale, l'expression du maximum de bien-être réalisé par le travail et auquel il est du droit comme de la destinée de tous de parvenir... C'est le goût du luxe qui, de nos jours, à défaut de principes religieux, entretient le mouvement social et révèle aux classes inférieures leur dignité. »

Le luxe, en lui-même, n'est ni bon ni mauvais; c'est un stimulant qui peut être excellent, lorsqu'il est appuyé sur la notion morale de la dignité. Toute consommation, qui n'est point provoquée par un sentiment moral, devient détestable. Le parasite est d'une « voracité insatiable [5]. Il est d'expérience que, plus l'improductif consomme, plus, par l'excitation de son appétit, en même temps que *par l'inertie de ses membres et de son cerveau*, il demande à consommer. Bientôt la fantaisie et la vanité s'en mêlent, aucune fortune ne lui suffit plus; au sein des jouissances, il se trouve indigent. »

Quant à l'ouvrier soumis au régime de la misère [6], son esprit se délabre, sa conscience se démoralise; et on voit se produire dans ces classes inférieures « l'ivrognerie,... l'envie, le dégoût du travail et de l'épargne,.. la paresse, la gueuserie, la prostitution et le vol ».

Si donc nous avons eu raison de ramener le travail à la catégorie des phénomènes psychologiques, nous n'aurons pas moins raison de classer de la même manière la consommation.

Quant à la population, elle ne saurait obéir à une loi purement biologique dans une nation civilisée. Dans une cité idéale [7] « l'homme, être intelligent et libre, capable d'enthousiasme, répugne par sa

1. *La guerre et la paix*, t. II, p. 140.
2. Il ne faut voir ici qu'une image classique.
3. *Op. cit.*, t. II, p. 134.
4. *Contradictions*, etc., t. I, p. 285.
5. *La guerre et la paix*, t. II, p. 161.
6. *Op. cit.*, t. II, p. 160.
7. *Justice*, etc., t. I, p. 360.

nature anémique au fatalisme de la chair... Ce n'est pas tant à la *puissance génératrice* qu'il s'agit ici de faire équilibre qu'à l'*entraînement érotique.* »

Nous voici loin de Malthus : nous n'avons plus à comparer des choses incommensurables, comme dans la théorie du savant anglais, une *tendance* organique et un *fait* empirique mal défini; tous les termes du problème sont ramenés à des formules psychologiques; l'équilibre, impossible sans subterfuges, devient chose intelligible et désirable. L'homme, transfiguré par la justice, s'affranchit de l'instinct; il conçoit, il aime la chasteté [1], « forme suprême de l'amour et qui est chez la femme la liberté et la dignité même ». On arrive à regarder comme l'idéal de l'humanité une congrégation de *Saints* [2], chez lesquels la population ne s'accroît que dans des limites compatibles avec les conditions de l'industrie.

Quelle sera la situation de l'homme dans cet état théorique? Sera-t-il comblé de biens, trouvera-t-il sur ses pas une suite indéfinie de plaisirs et de jouissances, comme Fourier le promettait à ses disciples?

La statistique prouve que, dans tous les pays, la moyenne du revenu permettrait, tout au plus, de vivre dans l'état que les anciens appelaient la *médiocrité*. Cette moyenne augmente par le progrès des machines; la répartition peut être faite d'une manière plus équitable qu'aujourd'hui; mais le résultat ne saurait changer. Qu'à certaines époques, de grandes découvertes, une meilleure utilisation des produits naturels, viennent donner l'illusion temporaire de la richesse, bientôt la population s'accroît; et souvent elle augmente avec une intensité plus grande que la richesse; alors le pays favorisé redevient pauvre. Ce n'est pas à dire qu'il retourne au point de départ [3]. « Il y a une amélioration dans la vie individuelle. Mais en quoi consiste-t-elle? Du côté de l'esprit, dans le développement du savoir, de la justice, de l'idéal; du côté de la chair, dans une culture plus choisie, en rapport avec la culture donnée à l'esprit [4]. » — « L'humanité, croissant en intelligence, en vertu et en grâce, comme dit l'Évangile, mais ne gagnant toujours que le pain quotidien du corps et de l'âme, reste matériellement toujours pauvre. »

Cette pauvreté est le mobile de tous nos progrès; le travailleur n'invente et ne s'ingénie que sous l'aiguillon de la nécessité; tous

1. *Op. cit.*, t. I, p. 347.
2. « Ou l'humanité doit devenir par le travail une société de saints, ou bien par le monopole et la misère, la civilisation n'est qu'une immense priapée. » (*Contradictions*, etc., t. II, p. 390.)
3. *La guerre et la paix*, t. II, p. 140.
4. *Op. cit.*, t. II, p. 135.

les livres des économistes sont remplis d'exemples concluants. Dès que l'homme ne se crée point de besoins et de désirs, il cesse d'inventer [1]. « Sous ce rapport, il peut se dire le représentant de la nature, qui ne fait rien de trop. »

Plus d'une fois Proudhon s'est moqué du travail attrayant promis par Fourier [2]. « Je nie que cet attrait puisse jamais être totalement séparé du motif d'utilité; je nie, dis-je, le travail pour le travail, de même que je nie le style pour le style, l'amour pour l'amour, l'art pour l'art. Le style pour le style a produit de nos jours la littérature expéditive et l'improvisation sans idées; l'amour pour l'amour conduit à la pédérastie, à l'onanisme, à la prostitution; l'art pour l'art aboutit aux chinoiseries... Quand l'homme ne cherche plus dans le travail que le plaisir de l'exercice, bientôt il cesse de travailler, il joue... La faculté de travailler, qui distingue l'homme des brutes, a sa source dans les plus hautes profondeurs de la *raison* : comment deviendrait-elle une simple manifestation de la vie, un acte voluptueux de notre *sensibilité*? »

La pauvreté n'est point un objet d'effroi pour l'homme pénétré de l'idée de justice; elle a été célébrée par l'antiquité et par la religion chrétienne. Le héros est pauvre, tempérant et entouré d'une famille nombreuse : l'idéal des poètes, des révélateurs du beau, ne ressemble, en aucune façon, à celui des malthusiens.

L'examen de l'état actuel de l'industrie a fait reconnaître à Proudhon une loi d'une importance singulière : le travail ne cesse de s'aggraver à mesure que le progrès s'accentue. Le contraire n'a pu être affirmé par certains économistes que faute d'avoir réfléchi sur la véritable définition du travail; les machines permettent de réduire les efforts musculaires des ouvriers; mais le travail ne se mesure pas en kilogrammètres. Aujourd'hui la proposition de Proudhon paraît assez évidente; tout le monde se plaint du surmenage intellectuel que nous impose la civilisation.

Depuis longtemps, les économistes répondent aux adversaires des machines que le progrès industriel, loin de réduire la main-d'œuvre, active tellement la consommation que l'ouvrier trouve plus de travail [3].

L'apparition et le succès d'une machine prouvent que la situation était trop tendue, qu'il y avait excès de besoins, insuffisance des

1. *Op. cit.*, t. II, p. 134.
2. *Contradictions*, etc., t. I, p. 182.
3. M. Dunoyer avait observé que le chemin de fer de Paris à Saint-Germain avait, « contre toute prévision, augmenté l'emploi des chevaux dans une proportion considérable ». (*Contradictions*, etc., t. I, p. 163.)

moyens de production [1]. Le progrès de l'instrument se fait tous les jours et, à chaque moment, on reconnait la nécessité d'innover [2]. « S'il fut un temps où l'homme cultivateur demandait son nécessaire à la bêche, plus tard, quand il fut multiplié, il dut le demander à la charrue et c'est par l'effet du même développement qu'il a été amené, de nos jours, à le demander à la mécanique, au navire à vapeur et à la locomotive. Avez-vous calculé ce qu'il faut de richesse pour entretenir, sur une surface de vingt-huit mille lieues carrées, trente-sept millions d'âmes? Travaillez donc, car si vous vous relâchez, vous tomberez dans l'insuffisance, et, au lieu du luxe que vous rêvez, vous n'aurez pas même le strict nécessaire. »

On peut dire que, d'une manière générale, le travail est à chaque instant poussé à son maximum.

Le progrès industriel nous oblige à chercher de nouvelles combinaisons pour exploiter des ressources jusque-là négligées. Il faut, en agriculture, s'adresser à des terres de plus en plus difficiles; il faut suppléer à l'inertie du sol [3], « rendre fécondes des régions auparavant stériles et mettre en valeur des terrains de la trente-sixième ou de la soixante-douzième qualité ».

Les bouleversements produits par les machines forcent des industriels déclassés à entreprendre de nouveaux travaux jusqu'alors regardés comme trop peu rémunérateurs, à se faire les auxiliaires de l'industrie maîtresse qu'ils ont dû abandonner.

Dans toute usine, qui veut se tenir au courant du mouvement, il faut s'ingénier pour mettre à profit les déchets, pour éviter toutes les pertes de force. Les progrès, proposés par les inventeurs, ne se traduisent souvent que par des avantages bien faibles; plus on va et plus les perfectionnements portent sur des détails de moindre importance. On aborde l'exploitation de champs de moins en moins féconds. Tout le monde est obligé de suivre le progrès, de participer à cette excessive recherche de l'économie.

L'éducation ne cesse d'être, tous les jours, plus compliquée [4]. « Pour être à la hauteur de la vie, dans la société moderne, il faut un immense développement scientifique, esthétique et industriel. » Ce fait montre, de la manière la plus élémentaire, avec quelle rapidité marche l'aggravation du travail.

Le progrès industriel semble donc avoir pour objet la destruction

1. *Op. cit.*, t. II, p. 368.
2. *La guerre et la paix*, t. II, p. 139.
3. *Contradictions*, etc., t. II, p. 369. La première idée de cette théorie appartient à Ricardo; mais Proudhon lui donne ici un développement personnel et nouveau.
4. *Op. cit.*, t. II, p. 372.

de l'homme par l'excès du travail [1]. « De toute part s'élève une plainte immense, lugubre; de toute part l'ouvrier se met en grève pour la hausse du salaire et la réduction des heures de journée. » Toute solution est impossible tant qu'on néglige de faire entrer en ligne de compte [2] « la destinée spirituelle et morale » de l'homme. « Le progrès ou perfectionnement de notre espèce est tout entier dans la justice et la philosophie. L'augmentation du bien-être y figure moins comme récompense et moyen de félicité que comme expression de notre science acquise et symbole de notre vertu. »

III

De tous les ouvrages de Proudhon, le plus connu est celui qu'il publia en 1858 sous ce titre : *La justice dans la Révolution et dans l'Église*. Malheureusement ce livre, composé d'une manière hâtive [3], est loin d'être toujours bien clair; les doctrines qu'on y trouve doivent être soigneusement contrôlées. Enfin, à cette époque, sa pensée n'était point arrêtée d'une manière définitive sur bien des points. On peut encore observer que la thèse historique est parfois fausse. Dans ses premiers essais, Proudhon s'était déclaré disciple de la Révolution; cette profession de foi l'a souvent gêné : pour concilier ses thèses avec les formules révolutionnaires, il a dû, plus d'une fois, laisser dans l'ombre certains points de sa doctrine, en même temps qu'il dénaturait la pensée des hommes de 89.

Le franc arbitre [4] « est le nœud gordien de l'éthique ». La liberté occupe une grande place dans la théorie de Proudhon; il faut étudier de près sa doctrine sur ce point, car elle peut donner lieu à des malentendus et nous pensons qu'elle n'a pas été encore bien comprise.

La difficulté du problème, dans la philosophie classique, résulte du point de départ : l'âme, le moi, un *point psychologique*, est sol-

1. *Op. cit.*, t. II, p. 373.
2. *La guerre et la paix*, t. II, p. 145.
3. « Peut-être regretterez-vous qu'au lieu d'une œuvre de doctrine, soumise à l'examen des autorités constituées, j'aie fait un livre pour la multitude indiscrète, et dont le style, le ton, l'allure, rappellent trop souvent la polémique du *Peuple*... Je ne pouvais faire autre chose que ce que j'ai fait. C'est toute une partie du peuple français, la plus considérable par le nombre, sinon par l'éducation et la fortune, que je représente... Ils m'ont dit : « Nous voulons des moralistes de notre bord et qui parlent comme nous. » (*Justice*, etc., t. IV, p. 351.) — « Je confesse que mon livre a été fait vite et que j'y ai mis un peu de tempérament... Je suis loin de croire que mon travail soit devenu irréprochable; j'y ai trouvé trop de choses obscures, faibles, de mauvais goût, pour que je ne pense pas qu'il en reste encore davantage. » (*Op. cit.*, t. VI, p. 76.)
4. *Justice*, etc., t. II, p. 273.

licité par diverses forces; s'il est inerte comme le point matériel, il y a déterminisme; s'il possède une certaine force de réaction, il y a liberté. Comme on le voit, toute la question se ramène à une formule de dynamique, construite sur une hypothèse dont la vanité n'a pas été encore bien reconnue.

Pour faire une métaphysique [1], les philosophes ne disposent que d'un seul procédé; ils empruntent au monde physique ses constructions, son langage, et ils les transportent dans un monde imaginaire. Leurs théories sont une sorte de mirage de la réalité matérielle : ils font leurs emprunts, pêle-mêle, à la physiologie, à la chimie, à la mécanique; raisonnent sur les êtres simples et composés, les forces, la stabilité, le mouvement, comme s'il s'agissait de physique mythologique. Dans un pareil système, il est bien difficile de comprendre le libre arbitre; car de deux choses l'une : ou bien on transporte dans ce monde féerique la thèse déterministe du mécanisme; ou bien, pour rendre le libre arbitre possible, on défigure la science et on affirme la contingence des futurs, c'est-à-dire l'absurde. Quelques timides insinuent que la conservation de l'énergie n'est peut-être pas rigoureusement exacte. Quelques-uns pensent que l'âme est un génie très léger, qui manœuvre les soupapes de notre machine; que le travail ainsi effectué est imperceptible; or le problème ne dépend pas de la grandeur des forces, mais de leur existence; transporter la difficulté de l'homme à son génie anthropomorphique, ce n'est vraiment pas avancer la question. Tous ces enfantillages proviennent de la confusion que l'on fait entre divers ordres de choses incommensurables; on mêle à une science des phénomènes, des considérations sur des mythes et des choses en soi [2]. « Qui nous délivrera des entités métaphysiques, des idées innées et du *logos*, de l'immortalité de l'âme et de l'être suprême [3] ?... A force de considérer ce qui est au-dessus de nous, l'*en-soi* de notre âme, nous n'apercevons plus ce qui est en nous, je veux dire la phénoménalité de notre moi, la seule chose de ce moi qu'il nous soit permis de connaître. »

Mais la règle est difficile à suivre et plus d'un s'égare en route, témoin A. Comte [4]; il « s'imaginait, apparemment, qu'il suffit de dire

1. En entendant ce mot dans le sens vulgaire.
2. *Justice*, etc., t. III, p. 21.
3. La grande erreur de la philosophie moderne est de vouloir continuer la tradition scolastique : elle veut se constituer en théologie naturelle, donnant la main à la religion. Que chacun fasse son métier et les choses iront mieux. Dieu et l'âme ne peuvent pas être étudiés par le vrai métaphysicien : Kant a succombé à la tâche : il a assez maladroitement introduit de prétendues preuves dans la *Critique de la raison pratique*; on pourrait supprimer toute cette partie de son livre sans rien affaiblir de l'œuvre.
4. *Justice*, t. III, p. 24.

à la métaphysique : Partez; et à la théologie : Allez-vous-en! pour qu'elles déguerpissent... A force de métaphysiquer sans le savoir, il a fini par théologiser sans s'en apercevoir davantage. »

La bonne méthode consiste à reconnaître le caractère des entités métaphysiques *nécessaires*, de les classer et d'en définir le rôle [1]. « Toujours quelque chose d'ultra-phénoménal se trouve sous-entendu dans nos conclusions les plus positives; ainsi il n'est pas possible d'étudier la physique sans supposer et nommer, par exemple, la *matière*; ni quoi que ce soit, sans supposer et nommer pour chaque ordre de phénomènes un sujet, un objet, un en soi, *substratum* ou absolu [2], qui de ce moment ne nous quitte plus. »

Ces absolus jouent un rôle considérable dans la science, parce que ce sont eux qui servent [3] « à classer, catégoriser, délimiter et définir chaque ordre de sciences ». « La métaphysique a pour objet de recueillir ces conceptions au fur et à mesure qu'elles se produisent, de les coordonner, de formuler les règles de jugement qui en résultent et de signaler les sophismes qui les violent. » « Cet absolu ne saurait en aucun cas devenir l'objet direct de notre étude; nous ne pouvons par conséquent le comprendre dans notre science, laquelle consiste exclusivement en descriptions de phénomènes, formules de lois et de rapports. »

Une dernière citation achèvera d'éclaircir complètement la thèse : « Je puis bien concevoir la vie comme une essence, un *en soi* particulier, un absolu, auquel je rapporte les phénomènes vitaux; il est même nécessaire que je la conçoive ainsi, afin de distinguer les faits de la nature organique d'avec ceux de la nature inorganique... Mais la science, qui va jusqu'au concept et *le pose*, ne peut pas dire si l'objet conçu est matière ou autre chose que matière. Devant la science, cette vie ne devient une réalité intelligible qu'en deçà du phénomène; au delà ce n'est qu'une hypothèse. »

L'étude de l'homme devra donc consister à séparer les diverses classes des phénomènes, à les distinguer chacune par un absolu; on parviendra à « ramener ainsi la démonstration de la liberté à une simple classification des faits; d'une question de métaphysique à faire une question d'observation pure ».

Le problème ne consiste point à prouver qu'il y a dans l'homme une spontanéité, comme dans l'animal « qui obéit à ses instincts et déjà à ses calculs. La spontanéité n'est pas la liberté, ou du moins elle n'est pas toute la liberté que l'homme réclame. Il vise plus haut :

1. *Op. cit.*, t. III, p. 25.
2. « Ce qui est dégagé de toute phénoménalité, attribut, mode. »
3. Même page que ci-dessus.

il lui faut la souveraineté et l'indépendance; il lui faut le franc arbitre. » L'homme pourrait être un animal sociable, même savant et industrieux sans la liberté : « notre espèce se renfermerait dans la connaissance et la production des choses utiles; elle penserait, elle parlerait, elle ne chanterait pas;... elle aurait des photographes, non des peintres; des praticiens, non des statuaires; des maçons, non des architectes; des chroniqueurs, non des historiens. Elle eût pu réaliser le rêve d'une langue universelle, invariable. »

« L'idéal... voilà ce qui constitue, dans l'homme, l'œuvre propre, la fonction de la liberté. » On ne peut expliquer ce phénomène par l'intelligence, qui ne contient que la réalité. « L'imagination, elle-même, est impuissante à expliquer ce mystère »; elle permet « d'aller du fait au possible, au chimérique, ce qui ne soit cependant pas du réel, de l'objectivité telle quelle des phénomènes[1] ».

Nous pouvons définir la liberté : le pouvoir individuel de construire des idées et d'agir en conformité des idées. La puissance et la réalité de cette fonction apparaissent très clairement dans l'histoire. Tout le monde parle de progrès; il n'est pas difficile de concevoir un processus suivant une loi; il y a aussi des régressions et il faut les expliquer. « A proprement parler il n'y a pas de théorie du progrès. puisque le progrès est donné par cela seul que l'homme possède la justice, qu'il est intelligent et libre et que son industrie, comme sa science, est illimitée. Il n'y a qu'une théorie du péché ou de la rétrogradation. »

L'homme ne peut se passer d'idéal; non seulement il le crée, mais il tend à le réaliser. Lorsque l'homme n'est pas entièrement dominé par la justice, il produit d'autres idées. « La cause première du péché, le principe de toutes les rétrogradations sociales, est dans la séparation... de ce que l'homme possède en lui de plus élevé, le juste et l'idéal. » Cette séparation est l'œuvre de la liberté.

(*La fin prochainement.*) G. SOREL.

1. « Si l'homme était tout matière, il ne serait pas libre... S'il était esprit pur, il ne serait pas plus libre... S'il était passion ou affectivité pure, il ne serait toujours pas libre... Mais l'homme est complexe : c'est un composé de matière, de vie, d'intelligence, de passion, de plus il n'est pas seul... Or partout où il y a groupe, il se produit une résultante... distincte, non seulement des forces ou puissances particulières .. mais aussi de leur somme... Quelle est, dans l'homme, cette résultante? C'est la liberté. L'homme est libre; il ne peut pas ne l'être pas, parce qu'il est un composé. » (*Op. cit.*, t. III, p. 214-215.)

TRAVAUX DU LABORATOIRE DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

(HAUTES ÉTUDES)

L'INFLUENCE DE L'ATTENTION SUR LES MOUVEMENTS RESPIRATOIRES

On sait que beaucoup de changements se produisent dans les activités du corps sous l'influence des différents états mentaux. Les émotions, les volitions, les sensations fortes ou soudaines, donnent lieu à des effets périphériques trop considérables pour échapper à l'attention. Mais bien souvent ces changements ne sont pas assez prononcés pour être remarqués, et ce n'est que par le moyen des recherches expérimentales que l'on peut établir leur existence constante. Il est probable que toute émotion, toute sensation, toute pensée, produit dans l'organisme entier une très grande variété d'effets qui lui sont particuliers, — qu'elle modifie toujours la circulation, la distribution du sang, la respiration, la tension des muscles, les sécrétions des glandes, les mouvements légers inconscients de toutes les parties du corps, etc. Et ces modifications des organes périphériques, qui envoient à leur tour des impulsions centripètes au cerveau, exercent une influence sur la forme et la nuance des états mentaux consécutifs.

L'étude de ces influences sans nombre, souvent inconscientes, est de la plus grande importance pour la psychologie. Des impressions réveillées ainsi par voie réflexe dans l'organisme même, sont la cause du sentiment caractéristique qui accompagne plusieurs formes de notre vie consciente. On a montré beaucoup d'activité dernièrement dans ces recherches, mais il reste encore beaucoup à faire. Un terrain que l'on n'a guère abordé jusqu'ici, c'est la recherche des changements respiratoires produits par les modifications de la conscience. On a déjà souvent étudié la respiration normale et ses modifications dans l'exercice physique et dans les maladies. Mais on a négligé

l'aspect psychologique du phénomène, qui est également important. C'est dans cet ordre d'idées que j'ai fait ces recherches préliminaires, en étudiant l'influence des différentes sortes d'attention sur la respiration. Mes expériences sont encore incomplètes. La plupart ont été faites sur moi-même, et elles demandent à être largement vérifiées et complétées. Mais comme quelques résultats intéressants ont été déjà trouvés, je crois utile de publier cette note préliminaire.

Ce sont les mouvements thoraciques de la respiration que j'ai seuls enregistrés. Je me suis servi d'abord du pneumographe ordinaire de M. Marey et, plus tard, d'un autre modèle construit par M. Verdin, qui a sur le premier quelques avantages. D'abord il permet l'enregistrement des mouvements respiratoires les plus étendus. Ensuite, il exerce sur la poitrine une pression moins forte, ce qui est très important, car la pression a pour effet mécanique de modifier le rythme respiratoire, et comme effet psychique d'attirer l'attention du sujet sur la respiration, ce qui est une seconde cause de trouble. Ces divers inconvénients sont évités dans une certaine mesure par le nouvel appareil de M. Verdin.

Mes expériences se divisent en plusieurs séries, dont voici la description.

I. — *Respiration normale.*

1° Il n'y a pas de type absolument normal de la respiration. Sa rapidité, sa profondeur, son rythme, changent continuellement sous l'influence de facteurs nombreux et variables. Et même si on se place dans des conditions aussi uniformes que possible, les variations d'un jour à l'autre, et même dans le courant d'une seule expérience, sont quelquefois considérables. On a donc eu le soin dans chaque expérience de prendre, pendant au moins une minute, la respiration normale sur la feuille même où les modifications expérimentales de la respiration ont été enregistrées. Le sujet se tenait assis, immobile, sans que son attention fût fixée d'une manière quelconque, et on lui évitait tout effort mental. Dans ces conditions, l'attention à la respiration même était le facteur le plus difficile à éliminer. Ce fait peut être une des causes de la respiration très rapide de quelques-uns des sujets. Mais comme le type normal se trouve enregistré à côté de chaque variation expérimentale, et comme ces variations donnaient des résultats très constants d'un jour à l'autre, l'appréciation de ces résultats trouve une base solide.

Mes investigations s'accordent avec celles de mes prédécesseurs. La durée de l'inspiration est généralement un peu plus courte que la durée totale de l'expiration et de la pause qui suit, quoique de temps en temps les deux phases occupent une durée à peu près égale et que la différence devienne rarement très marquée. La pause expiratoire n'existait pas toujours, mais l'expiration devenait très lente vers sa fin, et

se continuait souvent par une transition graduelle avec l'inspiration suivante. La profondeur des inspirations individuelles variait continuellement, mais peu, et diminuait quelquefois un peu à mesure que l'expérience s'avançait. Une inspiration d'une profondeur exceptionnelle se montrait à des intervalles variables, surtout quand la respiration était lente. Les personnes qui respiraient le plus rapidement montraient en général beaucoup moins de variations. A part ces changements peu remarquables, la respiration normale était habituellement très régulière; la durée relative de l'inspiration et de l'expiration, et la profondeur des inspirations individuelles, changeaient pendant le cours d'une expérience dans des limites assez étroites.

La rapidité de la respiration normale se montrait bien différente chez les diverses personnes examinées. La mienne — que je désignerai par la lettre D — était généralement de 10-13 par minute, rarement un peu plus rapide. Chez les autres personnes elle était beaucoup plus rapide : la respiration de M. P. tantôt de 15 à 16, tantôt même de 27; de M. R. généralement de 23 à 26, quelquefois de 20 à 21; de M. Rn. de 16 à 21. Les expériences ont montré une différence très intéressante entre les personnes qui respirent rapidement, et celles qui respirent lentement. Chez les premières, les changements produits sous l'influence de l'attention étaient presque toujours très légers; chez les dernières, au contraire, très profonds. Ces derniers résultats ne peuvent être attribués ni à la suggestion ni à l'expectation, pour plusieurs raisons : 1° les influences étaient les mêmes à des dates les plus variées des deux mois pendant lesquels les expériences ont duré, quoique je n'aie examiné aucun des résultats avant la terminaison de la série entière des expériences; 2° dans le cas de M. P., les modifications étaient considérables quand sa respiration normale était lente et légères quand la rapidité normale était grande. Il semble plutôt que les différences sont dues au fait que les respirations rapides et superficielles du premier groupe se rapprochent du type respiratoire en rapport avec un effort de l'attention, et que par conséquent des changements considérables ne sont pas à attendre. Il est probable que ces mêmes différences seront trouvées entre toutes les personnes de ces deux groupes, bien qu'il soit nécessaire de faire encore beaucoup d'expériences pour établir cette règle.

2° Quand les yeux sont fermés, la respiration normale devient un peu plus rapide et plus superficielle, et les variations dans sa profondeur moins considérables.

3° La respiration normale après une série d'expériences sur l'attention était toujours plus rapide qu'avant le commencement de la série; à l'exception d'un cas (M. Rn.), où, au lieu de devenir plus rapide, elle se montrait beaucoup plus régulière.

II. — *Effort musculaire.*

Pour la comparaison, nous avons fait un certain nombre d'observations relativement à l'influence des mouvements musculaires sur la respiration.

1° Une seule pression maximum sur le dynamomètre occasionnait une inspiration qui durait pendant tout le temps de la pression, et qui atteignait une profondeur dépassant le double de la profondeur normale. L'expiration qui suivait était en général très rapide, à moins que la pression sur le dynamomètre ne fût diminuée peu à peu.

2° Une pression soutenue sur le dynamomètre produisait aussi une inspiration profonde, et puis, quand les poumons étaient à peu près pleins, une série de respirations courtes, superficielles et rapides (chez D., elles atteignaient jusqu'à 32-37 la minute) durait pendant toute la continuation de l'effort. Leur profondeur était très irrégulière.

3° Une pression forte des pouces l'un contre l'autre causait une inspiration moins profonde que dans les deux cas ci-dessus, et l'augmentation de la rapidité n'était pas si prononcée (20-24). La profondeur était plus régulière.

4° Si on mouvait le bras de haut en bas à une vitesse réglée par les battements d'un métronome, il n'y avait pas de changements dans la rapidité de la respiration, sauf quand les mouvements étaient assez rapides (75 la minute pour Rn., 120 pour D). L'irrégularité de la respiration était très grande.

III. — *Attention relative aux sensations simples.*

1° *Attention relative aux sons.*

Le son était toujours donné par un métronome, et on priait le sujet de tenir son attention fixée sur le son aussi vivement que possible.

Pour D., la rapidité était toujours fortement augmentée (e. g., resp. normale 9 devient 12-14; 14 devient 20-24). La profondeur diminuait jusqu'à 0,5-0,9 de la normale. La respiration devenait souvent irrégulière; de longues pauses s'interposaient entre des séries de respirations qui variaient considérablement dans leur rapidité et leur profondeur. — En plaçant près du sujet un métronome qui battait rapidement, et un autre à une telle distance que ses battements étaient rendus à peu près imperceptibles par le son plus intense du premier, et en priant le sujet d'écouter attentivement le dernier, on a pu obtenir un degré très tendu de l'attention. Dans ce cas la respiration était plus régulière, et la profondeur n'était plus que 0,2 de la normale (voy. fig. 2, n° 3). — Si le sujet fixait son attention sur un seul des

deux métronomes, qui battaient avec la même intensité, il se trouvait après un certain temps de plus en plus fatigué, et le maintien de son attention sur le même son devenait de plus en plus difficile. Mais il lui était facile, en changeant la direction de son attention, d'écouter maintenant l'autre son. L'attention qui se trouvait fatiguée pour un son, ne l'était pas pour un autre. Dans ces conditions, la respiration devenait souvent de plus en plus modifiée, à mesure que l'effort de fixer l'attention s'augmentait; mais plus libre, plus tranquille, aussitôt que l'on eut changé la direction de son attention. Cette influence sur la respiration n'existe pas toujours, probablement parce qu'il est impossible de rendre les conditions toujours exactement les mêmes. Le sujet peut, par exemple, facilement écouter longtemps un des deux sons, sans grand effort de l'attention; ou bien il peut volontairement augmenter l'effort, et dans ce cas l'effet que je viens de décrire se présente régulièrement.

Pour R., quand la respiration normale ne dépassait pas 25, sa rapidité s'augmentait, en faisant attention au son du métronome, de une ou deux respirations la minute, sa profondeur était la même ou un peu diminuée, et la respiration devenait excessivement irrégulière, avec des pauses très longues.

Pour P., quand la rapidité normale était 26, l'attention la réduisait à 18-28; quand la normale était 15, elle l'augmentait jusqu'à 19-21. La profondeur était fortement diminuée, l'irrégularité et les pauses devenaient plus grandes.

Pour Rn., l'augmentation de la rapidité était très légère, mais la respiration devenait beaucoup plus régulière.

2° *Attention relative aux sensations de la vue.*

Dans l'attention simple fixée sur un objet que l'on regardait, ou sur la lutte des perceptions, la rapidité normale 12-15 (de D.) s'augmentait jusqu'à 17-20. La profondeur était un peu diminuée. Beaucoup de longues pauses s'interposaient.

Dans la lutte des champs visuels, les changements étaient beaucoup plus considérables, parce que l'effort nécessaire pour maintenir les yeux dans la position requise pour l'expérience était beaucoup plus sévère. La rapidité normale 11-15 devenait 21-25. La profondeur devenait la moitié ou même moins de la normale. La respiration était généralement régulière, sauf quand l'effort était extrême, et dans ce cas les expirations se prolongeaient, et il y avait des longues pauses (voy. fig. 3).

3° *Attention relative aux sensations du toucher.*

Dans cette expérience, on traçait sur la main du sujet une série de simples dessins géométriques, des lettres ou des chiffres, et le sujet, sans les regarder, tâchait de les reconnaître et de retenir dans la mémoire autant de la série que possible.

D. — Rapidité fortement augmentée (de 11 jusqu'à 16-25); profondeur 0,3-0,7 de la normale; expiration prolongée (voy. fig. 6, nº 4).

R. et Rn. — Des changements très légers dans la rapidité et dans la profondeur; expiration un peu prolongée.

4º Attention aux mouvements passifs du bras n'occasionnant pas des changements perceptibles dans la respiration de R.

IV

1º Nous avons fait un certain nombre d'expériences pour voir l'état de la respiration pendant des réactions auditives (voy. fig. 1). Le signal d'avertissement, le signal de réaction et la réaction même, étaient tous enregistrés sur le cylindre à côté de la courbe de la respiration. Un assistant donnait les signaux avec un métronome à transmission, et le sujet réagissait en serrant le tube de caoutchouc qui se trouvait en connexion avec le métronome.

Il existe une différence considérable entre la respiration des réactions sensorielles et celle des réactions motrices. Dans les dernières, pendant le temps d'attente entre le premier signal et le second, la respiration était ou à peu près suspendue, ou devenait très superficielle et très régulière (excepté dans le cas de Rn.). Dans presque tous les cas où on a fait la réaction avec les doigts, celle-ci causait une courte, vive inspiration, suivie à l'instant par une expiration, faisant ainsi une sorte de pointe à n'importe quelle phase de la respiration que se soit produite la réaction (voy. les tracés). Cet effet ne se produit que quand la réaction est faite avec la main; car si on la faisait en serrant le tube entre les dents, la pointe disparaissait tout à fait.

Dans les réactions sensorielles, la respiration n'est pas soutenue pendant l'attente, mais elle devient courte, régulière et superficielle. La même pointe se produit dans le tracé que dans les réactions motrices, si on fait la réaction avec la main.

Nous n'avons pas encore fait des expériences où, en même temps que les mouvements de la respiration sont enregistrés sur le cylindre, le temps exact de ces réactions serait mesuré par un chronoscope. Ainsi il n'a pas encore été possible de découvrir l'influence de la nature et de la phase du mouvement respiratoire sur le temps de réaction.

2º Nous avons fait aussi une série encore bien incomplète d'expériences où on a enregistré les mouvements respiratoires qui accompagnent un effort à reproduire des intervalles donnés de temps. La mesure des intervalles du temps n'était pas très exacte. On a marqué leurs limites en donnant des coups sur le tube de caoutchouc. Les résultats des expériences peu nombreuses déjà faites laissent croire que les intervalles reproduits pendant les phases de la respiration, exactement semblables à celles de l'intervalle donné, étaient estimés

avec beaucoup plus d'exactitude que quand les deux intervalles, donné et reproduit, accompagnaient des phases respiratoires dissemblables. M. Münsterberg est arrivé à ce même résultat dans ses expériences.

Ces recherches, comme celles sur les réactions, donneraient probablement des résultats intéressants, si on mesurait exactement au moyen d'un chronoscope les intervalles, en même temps que l'on enregistre les mouvements respiratoires.

V. — *Attention relative aux processus intellectuels.*

1° *En comptant des objets.*

D. — Beaucoup plus rapide (20-24), moins profonde (0,3-0,5), et moins régulière. Des suspensions complètes de la respiration ont lieu souvent pendant des intervalles considérables.

2° *En lisant mentalement.*

D. — Un peu plus rapide (13-18 au lieu de 11), plus superficielle et très régulière (voy. fig. 4).

3° *En écrivant.*

D. — Beaucoup plus rapide (25 au lieu de 16), plus superficielle, régulière.

4° *Récitation et chant intérieur.*

La rapidité de la respiration se trouve modifiée un peu par la nature du chant. Elle est plus lente quand le chant est lent et triste, que quand il est gai. Elle ne diffère pas beaucoup de la respiration normale, étant tantôt un peu plus lente, tantôt un peu plus rapide. La profondeur est très irrégulière. Dans la récitation intérieure, la respiration devient quelquefois beaucoup plus rapide et superficielle (voy. fig. 5). Le type est bien différent de celui du chant et de la récitation à haute voix. Dans le dernier cas, il n'y a pas de vocalisation pendant l'inspiration; celle-ci est très courte et rapide, l'expiration est soutenue. La récitation intérieure continue aussi bien pendant l'inspiration que pendant l'expiration, de sorte que la relation normale des deux n'est pas changée.

5° *Calcul mental.*

D. — Beaucoup plus rapide (18-23), plus superficielle et plus régulière (voy. fig. 3).

R. — Peu changée.

Rn. — Un peu plus rapide; régularité beaucoup plus grande.

6° *Remémoration d'une série de lettres.*

D. — Beaucoup plus rapide (23-26), plus superficielle (0,5 ou moins); la profondeur et le rythme plus réguliers.

VI. — *L'influence de l'inattention.*

Tout aussi importante que l'étude de l'influence de l'attention sur la respiration, est celle de l'inattention, ou effort de l'esprit par lequel nous nous efforçons de ne pas percevoir ce qui sollicite notre attention. Nous avons étudié cette influence en faisant battre des métronomes près du sujet, en traçant des dessins géométriques sur sa main, etc., le sujet étant prié de ne pas faire attention à ces sensations. Il y a deux groupes d'expériences.

1° L'influence sur la respiration normale de l'inattention à des sensations fortes, l'attention n'étant fixée sur rien en particulier. Des battements des métronomes, des dessins sur la main, la combinaison des deux, des mouvements passifs, etc., étaient les sensations troublantes.

D. — Généralement une augmentation très légère de la rapidité et une diminution de la profondeur; quelquefois un prolongement des pauses; régulière (fig. 2 et 6.)

R. et Rn. — Les mêmes effets légers, avec une irrégularité considérable.

P. — L'effet principal était un prolongement des pauses expiratoires.

2° Inattention à des sensations, pendant que l'attention est fixée sur d'autres sensations, ou sur des opérations intellectuelles (voy. fig. 4 et 6.)

Dans ces expériences, il y avait dans presque tous les cas une très grande influence sur la respiration. Un calcul mental fait pendant que des métronomes étaient en mouvement, ou que l'on traçait des dessins sur la main, était accompagné presque sans exception par une respiration plus rapide que quand on faisait le calcul sans ces conditions troublantes. Les résultats étaient semblables quand on fixait l'attention sur la lecture, l'écriture, la remémoration, etc. L'effet sur la profondeur était plus variable. Elle devenait quelquefois plus irrégulière, mais plus souvent plus régulière et plus superficielle que quand on faisait les mêmes opérations sans des sensations troublantes. Même pour R., qui respire normalement très rapidement, ces influences se montraient dans quelques-unes des expériences.

Pour donner une idée plus claire de la nature et du rapport des changements qui ont lieu dans ces conditions différentes, nous ajoutons ici quelques exemples des tracés typiques que nous avons obtenus.

Ces résultats nous permettent peut-être de conclure que toute modification dans l'attention produit des modifications dans la rapidité et dans la profondeur de la respiration; et que ces modifications sont plus considérables à mesure que l'effort de l'attention augmente. On a vu cependant que dans le cas des personnes dont la respiration

(Les tracés se lisent de droite à gauche.)

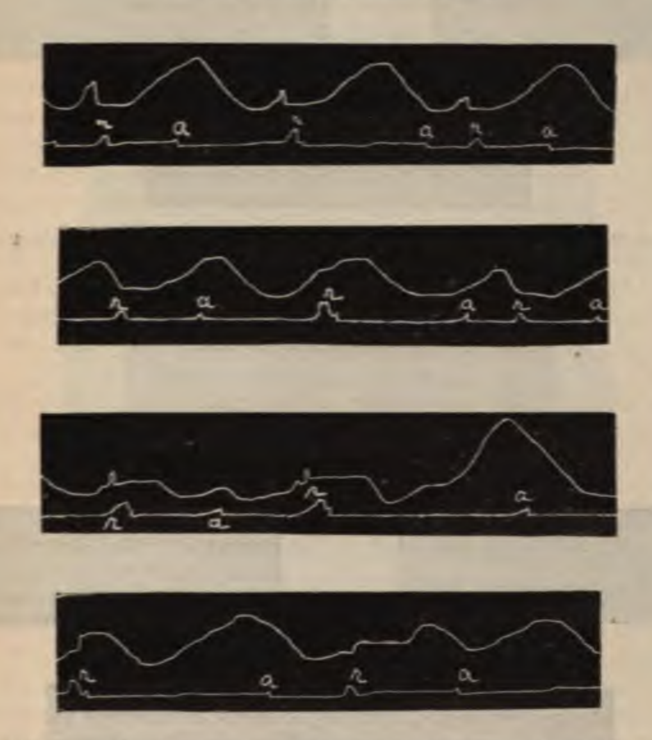


Fig. 1. — Réactions. Le signe d'avertissement a lieu à *a*, la réaction à *r*. 1. Réactions sensorielles avec la main; — 2. Réactions sensorielles avec les dents; — 3. Réactions motrices avec la main; — 4. Réactions motrices avec les dents. La ligne inférieure dans ces tracés se trouve un peu déplacée à droite.

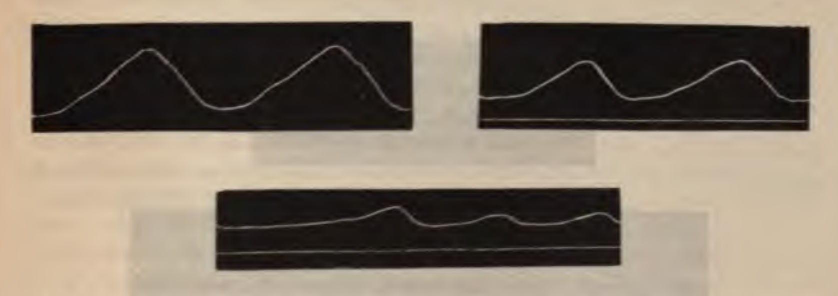


Fig. 2. — 1. Respiration normale; — 2. Métronome sans attention à rien; — 3. Attention au son du métronome.

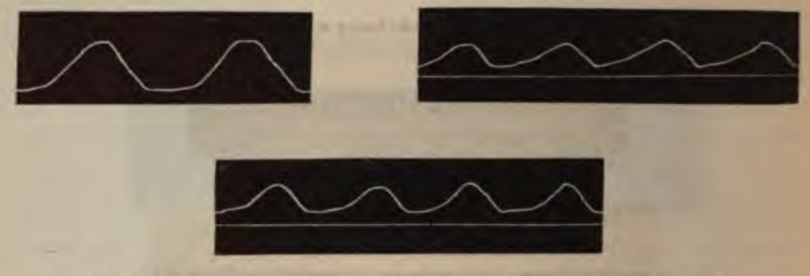


Fig. 3. — 1. Normale; — 2. Lutte des champs visuels; — 3. Calcul mental.

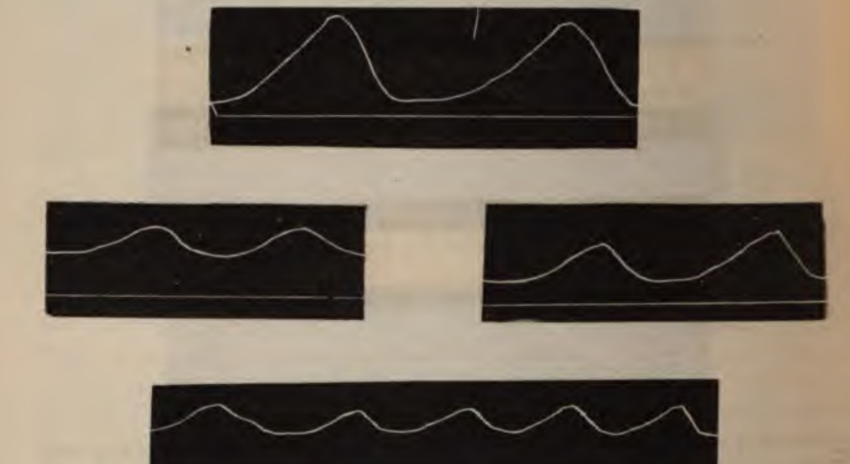


Fig. 4. — 1. Normale; — 2. 3. Lecture mentale; — 4. Lecture mentale pendant que des métronomes battent.

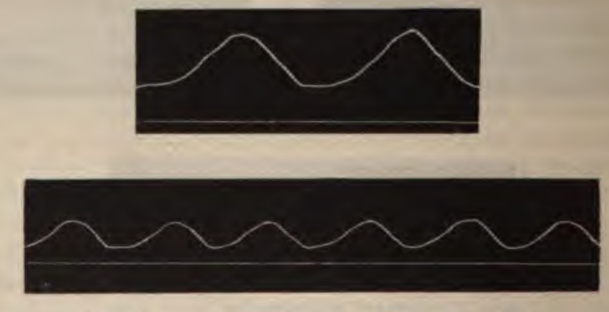


Fig. 5. — 1. Normale; — 2. Récitation intérieure.

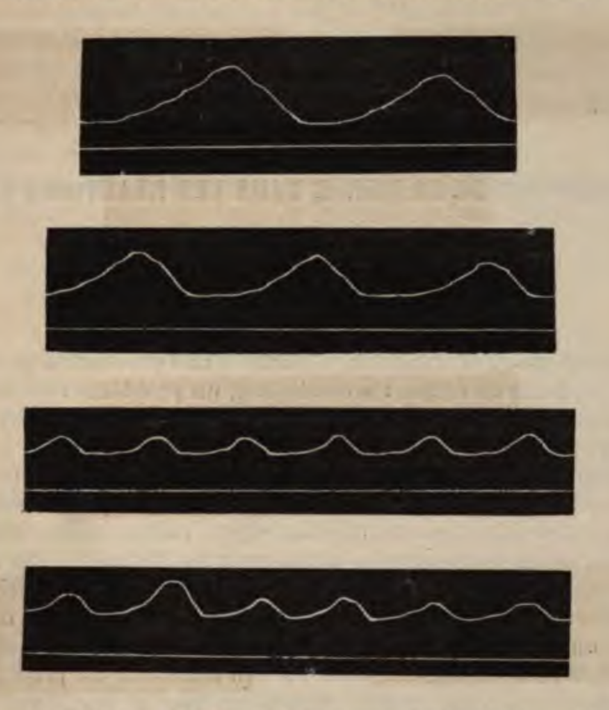


Fig. 6. — 1. Normale; — 2. Dessins sur la main, sans attention à rien; — 3. Dessins sur la main, attention au calcul mental; — 4. Attention aux dessins.

normale est très rapide, les changements sont très légers, et souvent manquent tout à fait, parce que leur respiration a normalement à peu près le type qui est nécessaire au maintien de l'attention. Une personne qui respire lentement et profondément ne peut pas faire attention sans que la respiration devienne plus rapide et plus superficielle. Les personnes de l'autre type peuvent le faire.

Mais il faut que ces résultats soient vérifiés par un nombre d'expériences beaucoup plus grand, faites sur des sujets différents. J'espère pouvoir faire plus tard ces recherches additionnelles. Pour ses suggestions et pour son assistance dans la série d'expériences déjà faite, et pour son obligeance en permettant l'emploi du laboratoire psychologique et de ses appareils, je voudrais bien exprimer à M. Binet mes remerciements les plus sincères.

EDMOND B. DELABARRE.

LA PERCEPTION DE LA DURÉE DANS LES RÉACTIONS SIMPLES

Je me suis proposé d'étudier, à propos d'une perception particulière dont il est facile de régler les conditions, un problème très discuté et d'un intérêt capital; ce problème est celui des rapports entre le conscient et l'inconscient. Beaucoup d'auteurs admettent qu'il y a pour les excitations une limite précise, un seuil de conscience, et que toute excitation qui reste au-dessous de ce seuil ne provoque pas de perception. La limite varierait bien entendu d'un sujet à l'autre, et pour une même personne, selon les conditions psychiques du moment; mais ces conditions étant, par hypothèse, rendues fixes, le minimum perceptible serait déterminé de telle sorte que toute excitation égale à ce minimum produit un phénomène de conscience, tandis qu'une excitation très rapprochée de ce minimum mais un peu inférieure ne produit aucun phénomène conscient. Ainsi, supposons que le minimum perceptible pour l'odeur de la vanille soit, selon les recherches récentes de M. J. Passy, $0^{mgr},000005$ parfumant un litre d'air; une quantité ne différant de la précédente que par le dernier chiffre du nombre ne donnera aucune sorte de sensation olfactive. Ainsi le veut l'hypothèse.

Cette hypothèse, si vraisemblable qu'elle paraisse, n'est pas la seule qu'on puisse former; il est permis de supposer qu'au lieu d'une limite séparant brusquement l'excitation perçue et celle qui ne l'est pas, il existe une zone, d'étendue variable, où l'excitation n'est ni absolument consciente, ni absolument inconsciente, mais s'accompagne d'une conscience faible; en d'autres termes, la conscience aurait des degrés. Cette seconde hypothèse, qui a été soutenue souvent, et récemment encore, par des auteurs de grand mérite, me parait être en harmonie avec les résultats que nous ont fournis d'autre part les recherches d'hypnotisme sur les sous-consciences [1]; aussi, ai-je jugé utile de chercher des expériences capables de faire la lumière sur ce problème important.

On éprouve quelques difficultés à se placer dans de bonnes condi-

1. Je renvoie sur ce point à mon livre sur les *Altérations de la Personnalité*, p. 122 et seq.

tions expérimentales, et c'est ce que je voudrais tout d'abord faire bien comprendre. La question n'est simple qu'en apparence. Qu'allons-nous chercher à démontrer? Que le minimum perceptible peut varier au cours d'une même expérience? C'est un fait bien connu; ces variations tiennent à l'état psycho-physiologique, toujours instable, du sujet et en particulier à son degré d'attention et à son état de fatigue; les variations du minimum sous l'influence de ces perturbations pourront causer une foule de difficultés d'ordre pratique, sans porter atteinte à la théorie; de ce que la limite de perceptibilité peut changer de position, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait pas de limite précise, séparant le conscient et l'inconscient.

Le moyen de tourner la difficulté, à notre avis, n'est point de démontrer les variations de minimum pour les perceptions conscientes; c'est de démontrer directement, si c'est possible, qu'indépendamment des perceptions conscientes, il peut exister des perceptions de demi-conscience, et que ces dernières se produisent précisément quand l'excitation est inférieure au minimum de la conscience claire. La méthode des cas vrais et faux nous semble toute indiquée pour cette vérification.

Voici comment nous avons disposé les expériences. J'ai choisi comme objet de perception la durée d'une réaction exécutée par le sujet lui-même. Il s'agit ici de réactions simples, qui consistent en un mouvement que le sujet exécute dès qu'il perçoit un signal convenu d'avance. Ces réactions, pour une personne exercée, et avec le dispositif que nous allons décrire, présentent un temps moyen de 12 centièmes de seconde; autour de ce temps moyen, il y a des oscillations; les variations d'une réaction à la suivante peuvent être, suivant l'adresse du sujet et sa puissance naturelle d'attention, très courtes ou très longues. Ce sont ces variations qu'on prie le sujet de percevoir, aussi bien que possible, et d'indiquer exactement par un chiffre. Il est clair que lorsque la variation est énorme, de 0",5, par exemple, tous les sujets la perçoivent; mais si la variation est plus faible, elle exigera une perception plus délicate, et si elle se réduit par exemple à un millième de seconde, il y aura vraisemblablement peu de personnes capables de la percevoir. Nous avons donc d'une part des perceptions parfaitement conscientes, qui ont toujours lieu sans erreur; ce sont celles qui ont pour objet des variations de 0",5; nous avons d'autre part absence complète de perception, pour les variations de 0",001; les personnes qui chercheront à percevoir cette dernière variation commettront des erreurs si nombreuses que les résultats pourront être considérés comme dus au hasard. Entre ces deux points extrêmes que se passera-t-il? Si pour les variations intermédiaires nous recueillons toutes les perceptions des sujets et que nous comparions les réponses justes aux réponses fausses, quel résultat obtiendrons-nous? S'il y a une variation nettement perçue, et que la variation immédiatement inférieure ne soit l'objet d'aucune perception exacte (en

dehors de ce que peut donner le hasard), alors on pourra conclure qu'il existe un seuil de conscience et qu'au-dessous du seuil il n'y a plus rien de conscient; mais si, entre la variation toujours nettement perçue et la variation toujours non perçue, il existe une série d'intermédiaires qui sont perçues tantôt exactement tantôt faussement, et si la relation des cas vrais aux cas faux se modifie régulièrement entre les deux points extrêmes, de façon à les relier l'un à l'autre, nous pourrons conclure qu'il n'existe réellement pas un seuil de conscience à position fixe, mais une zone dans laquelle la conscience présente tous les degrés.

C'est ce qu'on comprendra bien, je l'espère, en pénétrant dans le détail des expériences [1].

Les temps de réaction sont pris au moyen du chronoscope de d'Arsonval; le signal employé est une sensation auditive (un coup brusque sur un bloc en bois). Les réactions se suivent d'une manière uniforme, séparées par un intervalle de dix secondes, qu'on laisse au sujet pour se reposer; chaque signal est précédé d'un avertissement verbal. Pendant une série de réactions préparatoires, on énonce à haute voix, en centièmes de seconde, le temps de la réaction que le sujet vient d'exécuter, afin de lui donner une notion du temps; quand le sujet déclare qu'il croit s'être familiarisé avec cette notion, c'est lui qui, à la suite de chaque réaction, indique, en centièmes de secondes, le temps qu'il croit avoir perçu; son chiffre est inscrit, sans commentaires, à côté du chiffre réel, qu'il ne connait pas. Nous indiquons ces détails, parce qu'ils constituent le milieu psychologique des expériences.

Pour connaître dans quelle mesure une personne apprécie le temps de ses propres réactions, nous avons été amenés, par nos résultats, à distinguer trois opérations distinctes : 1° la perception du sens de la variation; 2° la perception de la valeur de la variation; 3° la perception du temps absolu. Un exemple fera bien comprendre ces distinctions. Soient deux réactions consécutives, a et *b*, qui ont duré, la première 12 centièmes de seconde, l'autre 15 centièmes de seconde. Le sujet, en cherchant à apprécier la réaction a, a dit : 20 centièmes; et pour la réaction *b*, il a dit : 25 centièmes. Il y a plusieurs manières de considérer ces réponses; si on compare le chiffre dit par le sujet pour une réaction quelconque, au chiffre réel de cette réaction, on étudie la perception du temps absolu; c'est ce qu'on fera en comparant, pour la réaction *a*, 12 à 20, et pour la réaction *b* 15 à 25. On peut aussi rechercher si, étant données deux réactions de longueur inégale, le sujet a trouvé plus courte celle qui était réellement plus courte; dans la réalité la réaction *a* a été plus courte que l'autre, et dans l'appréciation du sujet, elle a été aussi plus courte; le sujet a donc bien perçu le *sens de la variation*. Enfin, on constatera que la

1. La question a un court historique. Pour abréger, je ne cite aucun nom d'auteur, et renvoie simplement à la *Psychologie* de W. James, I, 615.

différence réelle des deux réactions était de 3 centièmes de seconde, tandis que la différence entre les deux appréciations est de 5 centièmes; il y a lieu d'étudier à ce sujet la perception de la *valeur des variations*; chacun de ces points mérite une étude à part.

Perception du sens de la variation.

Chez les personnes exercées, la perception du sens de la variation se fait le plus souvent d'une manière exacte; par conséquent les chiffres ne sont point dits au hasard; ils ont une signification, ils correspondent à une perception bien réelle du temps. C'est là une constatation par laquelle il faut commencer; car si le nombre de cas faux était égal ou supérieur à celui des cas vrais, il n'y aurait rien de perçu, et les résultats seraient sans valeur.

En dehors des sujets exercés, qui seuls sont pris en considération dans ce travail, nous avons expérimenté sur plusieurs autres personnes, qui nous ont donné souvent autant d'estimations fausses que d'estimations vraies. De ces résultats on ne sait quelle conclusion tirer; il se peut que certaines personnes, malgré une attention soutenue, ne soient pas arrivées à se rendre compte des temps de leurs réactions; mais nous ne sommes pas certain qu'elles aient eu une attention soutenue. C'est là le problème qui domine presque toutes les expériences de psychologie. Ces expériences, pour réussir, ont besoin de la *bonne volonté* du sujet; et nous n'avons guère de signe précis nous renseignant sur ce point délicat [1].

Quoi qu'il en soit, il est à retenir que des personnes exercées perçoivent les variations dans les temps de réaction. Comment se fait cette perception? Nous supposons volontiers que c'est par la mémoire; le temps de réaction est extrêmement court, et l'opération entière s'accompagne de peu de conscience; c'est sans doute par une action rétrospective, c'est-à-dire par la mémoire, que nous arrivons à estimer si une réaction a été plus courte ou plus longue que la précédente.

Ajoutons que cet acte de mémoire mérite parfois le nom de subconscient; c'est ce que j'ai pu vérifier sur moi-même avec une grande netteté. La première fois que je me suis soumis à l'expérience, j'ignorais complètement si je parviendrais à sentir les variations; après avoir donné des chiffres pendant une longue série, je m'arrêtai, et cessai de me soumettre à l'expérience, non par fatigue, mais parce que j'étais convaincu que je disais des chiffres au hasard; le lendemain, je fis les calculs et je fus bien étonné de m'apercevoir que je m'étais trompé seulement deux fois sur vingt. D'autres personnes, et moi-même dans d'autres circonstances, ont le sentiment qu'elles

1. Telle est la raison qui rend l'expérimentation psychologique si difficile chez les aliénés.

estiment le temps de leurs réactions d'après des données solides. Ainsi, l'acte de mémoire peut être conscient ou inconscient; il n'y a point à poser de règle à ce sujet.

L'opération psychologique que nécessite l'appréciation du temps de réaction étant — au moins c'est probable — postérieure à la réaction même, ne doit pas modifier sensiblement les caractères de cette réaction; et en effet, je n'ai point vu que les réactions prises chez un sujet qui cherche à mesurer ses temps de réaction fussent d'une autre nature que les réactions ordinaires de la même personne, faites sans aucune estimation des temps. Tout au plus peut-on remarquer que, dans certains cas, les réactions avec estimation du temps sont un peu plus courtes et plus régulières que les autres; cela tient simplement, je pense, à ce que l'attention du sujet est mieux fixée; en l'obligeant à apprécier des temps très courts, on l'empêche de tomber dans un état de distraction qui irrégulariserait ses réactions.

Étudions maintenant de plus près la perception du sens des variations, en jetant un coup d'œil sur les tableaux graphiques annexés à ce travail (fig. de 1 à 7). Ces graphiques sont composés chacun par une série de 8 lignes verticales, placées au-dessous de chiffres variant de 0,5 à 8. Chacune de ces lignes verticales est double; elle est formée par une ligne continue et une ligne pointillée. Ces lignes représentent la proportion des cas vrais et faux qui se produisent dans la perception des variations du temps; les cas vrais sont représentés par le pointillé et les cas faux par le trait continu. Le Rapport des deux genres de cas est exprimé par la longueur de ces deux lignes; aussi, lorsque le sujet a eu plus de perceptions fausses que de perceptions exactes, le trait continu est plus long que le pointillé. On a fait cette représentation graphique pour toutes les variations de temps, depuis 0 centième de seconde, 5, jusqu'à huit centièmes de seconde; les chiffres placés au-dessus des lignes indiquent la variation dont chaque double ligne exprime la perception. Maintenant pour simplifier, on n'a pas représenté les nombres réels des cas vrais et faux; ce qui est important, ce sont les rapports de ces deux genres de cas, et pour permettre de mieux comparer ces différents rapports, on les a tous réduits au même dénominateur; en d'autres termes, on a rendu tous les cas vrais égaux à 10, de sorte que les cas faux sont les seuls qui varient; on n'a donc, en lisant les graphiques, qu'à tenir compte des variations de longueur des lignes continues, représentant les erreurs. Rappelons que si le hasard agissait seul, il tendrait à égaliser les deux genres de cas.

La perception du sens de la variation se fait mieux (en d'autres termes, plus souvent d'une manière exacte) *pour les variations fortes que pour les variations faibles.* Chez un des sujets (L. B.) au delà d'une variation de 3 centièmes de seconde aucune erreur n'a été commise; chez un autre sujet, la limite a été de 3,5, et chez deux autres, de 4.

Il est difficile de déterminer la variation la plus faible qui ait été perçue; chez trois des sujets, il semble qu'il y ait une perception vague d'une variation égale à 0,5 [1]; chez le quatrième (G. R.) cette variation n'a nullement été perçue.

Ces divers résultats sont nettement indiqués dans le graphique 7, qui représente la moyenne des quatre premiers graphiques. D'après ce graphique, il n'y a nulle perception au-dessous de 0",005; et il y a toujours perception exacte au-dessus de 0",04.

Que se produit-il entre ces deux limites extrêmes? Ici se pose le problème que nous avons indiqué en commençant notre article. Existe-t-il une limite précise entre les excitations perçues et les excitations non perçues? Nous n'entendrons point trancher, d'une manière catégorique, une question dont nous ne nous dissimulons nullement la complexité; nous donnons une interprétation à nos expériences, et chacun est appelé à la contrôler.

Il est certain que, dans tous les graphiques (en exceptant celui de la moyenne), les rapports entre les cas faux et vrais, compris entre 4 centièmes de seconde et 0 centième, 5 sont très variables. Ne retenons, pour notre étude, que les quatre premières figures, qui sont les plus régulières. On pourrait se demander si les rapports entre les cas vrais et faux, dans les conditions susdites, ne sont pas simplement l'effet du hasard, le sujet n'ayant absolument rien perçu. Mais cette interprétation ne nous paraît pas exacte; car si l'on fait la somme des perceptions vraies et celle des perceptions fausses, pour les variations comprises entre 0,5 et 4 centièmes de seconde on s'aperçoit que la première somme est très supérieure à la seconde; dans la figure 1, les perceptions vraies sont aux fausses dans le rapport de 70 à 20; pour la figure 2, dans le rapport de 80 à 30; pour la figure 3, dans le rapport de 80 à 54; pour la figure 4, dans le rapport de 28 à 60. Ainsi, il nous paraît bien établi que *pour des variations inférieures à celle qui est toujours perçue exactement, les perceptions exactes atteignent un nombre supérieur à celui que donnerait le simple hasard.*

Quelle signification faut-il donner à ce résultat? Les auteurs qui soutiennent qu'il existe un seuil de conscience pourront admettre ici que la limite de perceptibilité des variations s'est déplacée, dans le cours d'une même expérience, sous l'influence du défaut d'attention et de la fatigue. Tel sujet, M. Del... par exemple, qui a commis un petit nombre d'erreurs à partir de 1,5, aurait pu, dans des conditions meilleures, avec une attention mieux appliquée, ne jamais commettre d'erreur à partir de cette limite, qui est sa limite de perceptibilité; ses erreurs ne sont que des défaillances de l'attention, qui ont eu pour effet tantôt d'avancer, tantôt de reculer son seuil de conscience;

1. Pour le premier sujet, L. B., le temps moyen de réaction était de 0",10; pour le second, de 0",12; pour le troisième, de 0",14; pour le quatrième, de 0",12. Ces quatre sujets ont des réactions très régulières.

de là les irrégularités du graphique. Tout en reconnaissant que cette explication contient une grande part de vérité, nous la croyons incomplète; elle nous satisferait dans le cas seulement où les erreurs commises dans la zone comprise entre 0,5 et 3 ou 4 seraient réparties sans aucun ordre; or, avec un peu d'attention, on découvre que le nombre des erreurs décroît depuis 0,5 jusqu'à 3 ou 4. Il est vrai que cette décroissance ne suit pas un ordre régulier, ce qui tient précisément, selon nous, à l'influence de l'attention, de la distraction, de la fatigue, etc.; mais elle existe. Pour s'en rendre compte, il suffit de diviser en deux parties la zone comprise entre 0,5 et 3,5, et de comparer les erreurs de la première zone, — de 0,5 à 2, — à celles de la seconde, — de 2 à 3,5; les erreurs de la seconde zone sont toujours moindres. Or, les défauts d'attention et la fatigue n'expliquent pas pourquoi le nombre d'erreurs est plus grand en général pour les variations voisines de 3, ou de 4. Ces influences perturbatrices n'expliquent que les irrégularités de la courbe. Il n'y a point de raison pour que le sujet ait eu plus de distractions et ressenti plus de fatigue quand il s'agissait de percevoir des variations faibles que lorsqu'on lui demandait d'apprécier des variations plus fortes. On ne saurait méconnaître le rôle joué ici par la grandeur de la variation à percevoir.

Dans le graphique 7 qui représente la moyenne, toutes les irrégularités disparaissent, parce qu'elles résultent de circonstances individuelles, et la décroissance des erreurs apparait avec netteté.

Nous pouvons par conséquent résumer ce qui précède en disant, que chez certains sujets, si l'on considère des variations de plus en plus petites, la perception du sens de ces variations n'est point abolie à une limite fixe, mais s'altère par degrés.

Cette conclusion n'a point une portée générale; elle ne s'applique point au graphique 5; l'étude de ce graphique montre qu'antérieurement à 3, les variations ont été dites au hasard, car le nombre de cas faux est sensiblement égal à celui des cas vrais. Il en résulte que chez le sujet qui a donné ce graphique, les variations ont été perçues exactement quand elles ont été égales à 3, mais au-dessous de cette limite rien n'a été perçu sous une forme semi-consciente. Ce petit fait montre combien il serait dangereux de légiférer sur des questions aussi délicates.

Valeur de la variation.

L'emploi de la méthode graphique, si utile pour donner une forme visible à des résultats contenus dans une masse considérable de chiffres, nous dispensera d'insister longuement sur ce dernier point. Si on jette les yeux sur le graphique 8, où les variations vraies sont figurées par une ligne continue, et où les variations indiquées sont figurées par un pointillé, on constate, au premier coup d'œil, que le sujet

perçoit en général des variations inférieures à la réalité; la ligne pointillée reste, en effet, constamment au-dessous de la ligne continue. Un second fait, bien apparent dans le graphique, c'est que l'ordre des grandeurs des variations est assez bien conservé dans les perceptions du sujet; en général, et sauf quelques exceptions, à une variation forte correspond une perception de variation forte; ainsi, pour prendre quelques exemples empruntés au graphique, une variation de 2 est perçue comme variation de 1, et une variation de 4 est perçue comme variation de 2,5.

Toutes les variations perçues ont été calculées en soustrayant des variations vraies la valeur des variations fausses, ces dernières étant considérées commes négatives.

Il est à remarquer que c'est surtout pour les variations de faible valeur que les perceptions se rapprochent de la réalité; la ligne pointillée, représentant les évaluations du sujet, est bien plus voisine de ligne continue pour les variations inférieures à 2 que pour celles qui sont supérieures à ce nombre. Il semble qu'on pourrait tirer de cette observation la conclusion suivante : « Pour les variations faibles, l'indication de la valeur de la variation se rapproche plus souvent de la réalité que pour les variations fortes. » Cette proposition parait, au prime abord, en contradiction avec les résultats exprimés par les graphiques précédents, qui indiquent le sens des variations. Nous avons vu, en effet, et il était facile de le prévoir, que le sens des variations est mieux perçu pour les variations fortes que pour les variations faibles.

Est-ce là une contradiction? Nous ne le croyons pas. Il y a ici un point un peu complexe, mais après un moment d'attention, on n'a pas de peine à le découvrir; on arrive à se rendre compte de la raison pour laquelle l'estimation de la valeur des variations se rapproche de la réalité, surtout quand il s'agit de variations faibles.

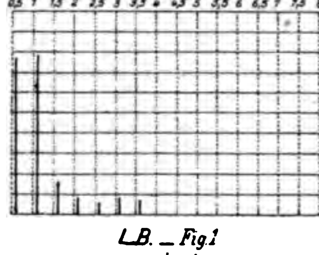
Cela tient à ce que le choix du sujet est, dans ce dernier cas, compris entre des limites assez étroites. Supposons que le sujet ait perçu une variation forte; comment l'appréciera-t-il? Il peut désigner des chiffres allant de 3 ou 4 à 15, à 20 et plus, par conséquent il est exposé à commettre des erreurs importantes d'appréciation. Au contraire, s'il juge que la variation est faible, il n'a le choix qu'entre des chiffres allant de 0,5 à 2; son appréciation ne présentera par conséquent pas autant de chances d'écart que pour les variations fortes.

En résumé, nous sommes arrivés aux conclusions suivantes :

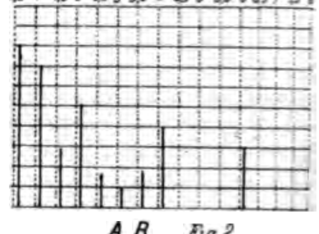
1° Une personne peut apprécier la durée d'une de ses réactions;

2° L'appréciation du sens de la variation se fait en général sans erreur pour les variations de 3 ou 4 centièmes de seconde et au-dessus;

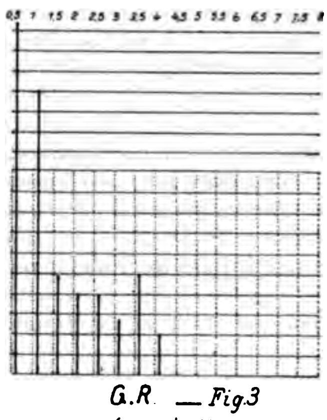
3° Pour les variations inférieures à 3 ou 4 centièmes de seconde, il y a des personnes qui ne les perçoivent jamais exactement; d'autres personnes arrivent à les percevoir, en commettant des erreurs en



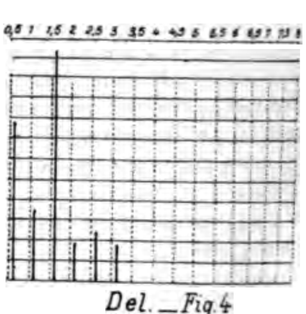
L.B. — Fig. 1
(242 réactions)



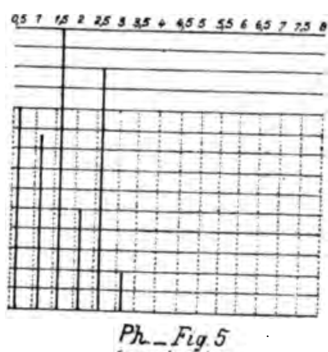
A. B. Fig. 2
(120 réactions)



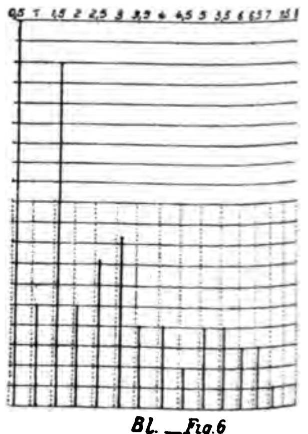
G.R. — Fig. 3
(228 réactions)



Del. — Fig. 4
(203 réactions)



Ph. — Fig. 5
(103 réactions)



Bl. — Fig. 6
(106 réactions)

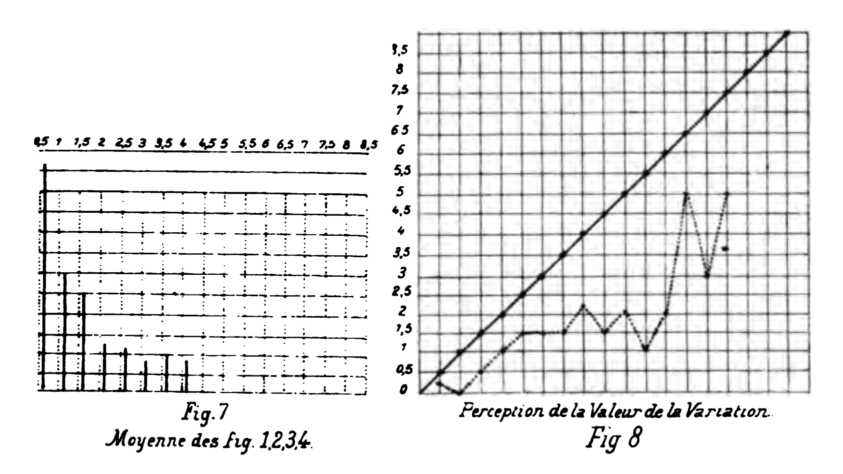


Fig. 7
Moyenne des fig. 1,2,3,4.

Perception de la Valeur de la Variation.
Fig 8

nombre croissant, à mesure que les variations deviennent plus petites.

4° Ces résultats nous font admettre que chez certaines personnes la conscience n'a point un seuil, une limite fixe, la séparant de l'inconscient, mais des degrés.

5° La valeur de la variation est généralement estimée au-dessous de la réalité.

6° L'appréciation la plus exacte de la valeur se fait pour les variations les plus faibles.

ALFRED BINET.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J.-G. Vogt. Die Menschenwerdung, etc. (*La naissance de l'homme, etc.*). — Leipzig, Wiest, 1892, 392 p., in-8°.

Dans une suite d'ouvrages qui se rapportent à la philosophie de la nature[1], M. J.-G. Vogt a entrepris de découvrir le lien intime et la signification profonde des vérités partielles accumulées par les diverses sciences spéciales. Il a voulu, comme le dit un de ses critiques allemands, Heinrich Hart, mettre fin à la période où nous sommes, « si riche en savoir et si pauvre en connaissance ». Par ce qu'il sait autant que par ce qu'il tente, il mériterait d'être appelé, juge le même critique, le Kant de l'Allemagne moderne.

On ne contestera point à M. Vogt d'avoir beaucoup de science, et il suffit de lire le titre de son nouveau livre pour se convaincre que son ambition n'est pas moindre que son savoir.

Montrer comment l'homme est apparu, s'est développé hors de l'ordre des Primates, et quel large abîme le sépare de l'animal, donner une solution complète des problèmes de la volonté, de la responsabilité juridique, et mettre en lumière le principe téléologique dans l'évolution ultérieure de l'humanité, c'est là, en effet, ce que nous annonce le titre un peu copieux de l'ouvrage, que j'aurais aimé trouver plus simple. Il me plairait aussi que l'Introduction ne débutât point par des paroles agressives contre les corps savants de l'Allemagne, quelque injustice qui ait pu les motiver. Mais nous n'avons point à prendre souci de ces détails, et l'essentiel pour nous est que l'auteur se montre aussi affranchi de tout préjugé qu'il se flatte justement de l'être.

Qu'est-ce d'abord, à ses yeux, qu'une théorie de la connaissance? L'explication de M. Vogt est parfaitement claire sur ce point. Le savoir, nous dit-il, comprend la description de ce qui existe et se produit dans le monde; la connaissance cherche la raison de l'événement et de l'être. Je vois l'éclair, j'entends le tonnerre, et je sais que

1. *La force; — L'activité intellectuelle de l'homme; — L'origine et la fin du monde; — Le principe de la sensation et l'origine de la vie; — L'essence de l'électricité et du magnétisme sur le fondement d'un concept unitaire de la substance.*

le tonnerre suit l'éclair, mais que l'inverse n'arrive pas : ce sont là choses de science. Je sais que l'éclair naît du mélange de deux charges électriques contraires, que cette décharge électrique met en vibration les éléments de l'atmosphère et qu'il en résulte les ondes aériennes qui sont la condition du tonnerre : ce sont là choses de connaissance. La loi de la gravitation est un principe de science pure ; il faudrait, pour qu'elle devînt principe de connaissance, qu'on eût montré l'essence de l'attraction. Nous voilà ramenés, pensera-t-on, à l'idéalisme métaphysique. Non, M. Vogt répudie absolument et l'action à distance et l'influence de tout agent spirituel qui s'exercerait sans l'intermédiaire d'un mécanisme. Il est réaliste, en ce sens qu'il rejette tout principe surnaturel et comprend l'être et le phénomène dans la substance et par la substance. Il ne l'est pas au sens vulgaire des physiciens, qui n'osent pas dépasser la mécanique. L'idéalisme a eu raison d'affirmer la réalité de la pensée (les matérialistes ne sont pas allés jusqu'à dire que les pensées sont des corps matériels!). Kant a formulé le principe salutaire que nous avons toujours affaire à des phénomènes et ne saurions sortir du monde phénoménal pour toucher l'essence du monde réel. Le désir de la connaissance n'en reste pas moins le ferment de notre culture ; notre seule raison d'être est d'aspirer à ce que nous ne possédons point. Mais qu'est-ce donc que notre intelligence, si elle n'a pas le pouvoir de toucher ce qu'elle cherche? Voilà ce qu'il faut examiner.

Considérons la condition de l'animal. N'étant plus attaché au sol comme la plante, force lui est de changer de place pour trouver sa nourriture. Mais il lui serait impossible de se déplacer, s'il n'avait le moyen de *s'orienter*. Le cerveau de l'animal, aussi simplement constitué qu'on le suppose, est un organe d'*orientation*. C'est là un caractère, tout humble qu'il est, que nous pouvons transporter au cerveau de l'homme : il persiste jusque dans les plus hautes manifestations de l'intelligence. Si donc nous entendons par effort vers la connaissance l'orientation au plus large sens du mot, et renonçons à la vérité absolue qui nous demeure éternellement cachée, nous aurons placé l'intellect dans sa vraie sphère, et nous échapperons à toute contradiction. L'intellect, ainsi défini, reçoit des images, qui se fixent dans la mémoire et peuvent être employées ensuite comme images représentatives. Il nous serait impossible, par conséquent, d'utiliser des images qui ne seraient pas construites avec le matériel effectif de la sensation, et rien ne peut entrer, en un mot, dans le cercle de notre orientation, qu'un matériel susceptible d'être *représenté*. Une orientation sans images est un contresens. On devine l'importance de ce principe (une précaution, à mon avis, plutôt qu'un critérium) dans une théorie de la connaissance. Les données de la métaphysique proprement dite se trouvent écartées, puisqu'elles ne sont pas représentables ; la substantialité nous est interdite, parce que nous ne saurions nous en faire une image perceptible.

Quel est, cependant, le domaine de la représentation? C'est d'abord celui de l'empirisme, l'orientation à l'aide de nos organes des sens et des appareils qui en augmentent la puissance. Beaucoup de savants refusent de le dépasser, et renoncent de ce fait à toute connaissance véritable pour en rester au savoir fragmentaire du chimiste ou du physicien. Or, la connaissance commence où finit la perception. Comment y entrer, sans tomber dans la spéculation sans frein d'un Schelling ou d'un Hegel? Un exemple le fera comprendre. Si je regarde un objet au microscope, j'en aperçois les parties jusqu'au point où mes yeux refusent leur service et où s'arrête le pouvoir de l'instrument. Là, finit aussi le savoir positif. Je suis convaincu, d'ailleurs, que je n'ai pas épuisé l'objet, et je recours alors à ma faculté de représentation pour poursuivre l'analyse plus loin. C'est ainsi que le chimiste arrive à concevoir l'atome, qui est construit pourtant avec de la sensation, et qui est aussi un phénomène. En revanche, dès que l'on spécule sur la composition de l'atome, sur la force qui le met en vibration, sur son *essence*, le terrain se dérobe sous les pieds, on se perd dans la fantaisie. Mais d'autre part, notre orientation sera d'autant plus sûre qu'elle offrira moins de lacunes, et c'est pourquoi nous avons tendance à construire un monde sans lacunes, c'est-à-dire à relier ensemble tous les phénomènes par un lien étroit. Le concept de substance, où nous cherchons ce lien, n'est jamais, comme l'atome lui-même, qu'un produit de la spéculation, une hypothèse, un postulat nécessaire. Sa valeur se mesure aux moyens qu'il nous offre de nous orienter. A cet égard, le concept du physicien est bien pauvre; il a réduit le monde à l'état de cadavre. Il nous faut donc en trouver un autre qui permette de se reconnaître dans le vaste univers, dans le monde tel qu'il est, et non plus seulement dans le petit morceau de monde des cabinets de physique.

Telles sont les idées directrices de la philosophie de M. Vogt. Voyons-en l'application.

I. — La distinction de l'être et du phénomène (ce qui est et ce qui arrive) est fondamentale; elle est d'expérience vulgaire. Le phénomène a conduit à l'idée de force ou d'*agent*, si l'on préfère. Comment se le représenter? Quelques physiciens ont recouru au mouvement: ils ont imaginé un concept de substance cinétique. La vie n'a point affaire avec ce concept; en physique même, il ne sert guère. On le trouve bien dans l'énergie actuelle, mais non dans l'énergie potentielle. M. Vogt considère de préférence deux états contraires, que nous voyons réalisés dans l'univers, l'un de condensation, l'autre de dilatation extrêmes. La matière, la substance, tend constamment à passer de l'état gazeux à l'état solide, d'un point initial à un point terminal: dans ce passage d'un plus à un moins, toute l'initiative se dépense. Le concept de substance — qui implique ainsi le principe de la conservation de l'énergie — devient représentable sous la condition de ces deux états.

Choisissons pour point de départ hypothétique un moment tel que la substance continue du monde soit répandue en un ordre régulier dans tout l'espace autour de petits centres de condensation. Elle oscillera entre un minimum et un maximum de tension, en sorte que nous aurons un processus d'énergie alternativement émise et reçue d'une manière constante : modifications purement formelles d'un même agent, sur l'essence duquel nous ne savons rien et n'avons besoin de rien savoir. Par hypothèse, la substance est continue et l'action mécanique se retrouve partout. Toutes les révolutions cosmiques s'expliquent alors par des variations de volume. Si, par exemple, nous imaginons l'univers sous la figure de zones concentriques, nous pourrons considérer notre système solaire comme situé dans une de ces zones, encore active, les zones centrales étant parvenues à leur terme de condensation et n'émettant plus ni lumière ni chaleur. Il suffit d'étudier l'aspect du ciel, avec sa voie lactée, sa région vide d'étoiles, etc., pour se convaincre de la légitimité de cette hypothèse. On trouvera dans l'ouvrage même les détails et les figures explicatives. La théorie est certainement intéressante. On remarquera qu'elle se fonde, non seulement sur la continuité, mais sur l'élasticité indéfinie de l'éther, ou de la substance.

Dans le monde organique, l'agent, c'est la sensation. Il n'est pas impossible d'y introduire la même considération d'état initial et d'état final, d'effort, etc., et d'établir ainsi un véritable monisme, en jetant un pont de l'inorganique à l'organique. Il n'y a pas, comme le pensent les idéalistes, deux mondes ayant chacun leurs lois. Une substance unique enferme en soi tout ce qui devient. Elle tend à se refléter en elle-même, ce qui arrive dans l'homme; mais il lui faut pour cela un matériel qui participe de son essence. Ce matériel est la sensation : elle fournit le mirage de notre monde intellectuel. La contradiction entre l'objectif et le subjectif disparait, aussitôt que nous cessons d'opposer l'une à l'autre la sensation et la connaissance. Nous ne connaissons pas l'essence de la sensation, quoiqu'elle nous soit donnée immédiatement; mais nous pouvons nous représenter — connaitre — la manière dont son activité est liée au mode de travail de la substance. On conçoit le passage d'un état de repos, ou sans manifestation sensible, qui est le seuil, à un autre état, par une absorption d'énergie, c'est-à-dire l'alternance d'une phase émissive et d'une phase réceptive. Le mode de travail fondamental de la substance est accompagné d'une manifestation de sensation dans la phase où le potentiel est reçu, d'une réaction de sensation dans celle où il est émis. Ces deux phénomènes concomitants caractérisent la vie du monde organique et inorganique, et donnent à notre orientation scientifique la base la plus large qu'on puisse comprendre.

Un système de gravitation analogue à celui décrit plus haut donnerait la constellation organique, le monoplaste (et par complication les polyplastes). Seulement le jeu des forces y serait inverse. Dans

l'inorganique, le potentiel est chassé du dedans au dehors; dans le monoplaste, il l'est du dehors au dedans : le monoplaste se comporte passivement et reçoit toujours ses excitations de l'extérieur. Chaque expulsion du potentiel signifie ici l'effort à se soulager, à se délivrer de l'excès de tension, — la réaction contre la douleur. On voit l'intime rapport qui s'établit entre l'organique et l'inorganique, au moyen du « principe de sensation » que nous livre notre conscience immédiate. Le processus du monde est un processus vivant. Supposons un monoplaste adapté de telle façon aux conditions extérieures, que les deux phases réceptive et émissive s'équilibrent et que le centre sensitif puisse revenir au seuil après l'excitation : c'est là l'harmonie intérieure. Dès qu'elle est troublée, le monoplaste s'efforce à la rétablir, et c'est le principe de toute évolution. La vie a commencé de se manifester à l'état sensible le plus intense; à mesure que la tension de l'éther ambiant s'abaisse, les conditions deviennent moins douloureuses et plus favorables à son développement.

Le darwinisme n'a pas fait fausse route; mais il lui a été impossible de concilier la loi d'évolution avec la fixité de l'espèce, d'accorder ces deux faits antagonistes. Il eût fallu recourir à une théorie comprenant les influences cosmologiques, universelles. Lorsqu'on examine les influences telluriques, on se rend compte de quelle manière les types organiques ont apparu; mais une fois les conditions à peu près fixées, on ne comprend plus une évolution ascendante. Les changements du milieu ne permettent guère que des variations d'espèce. La lutte pour l'existence fait triompher un avantage acquis, elle ne le crée pas. Seule efficace et durable serait une influence cosmique s'exerçant sur la variabilité. Il suffirait de considérer, dans la théorie de M. Vogt, les conditions où se trouve notre soleil, selon que sa course dans notre zone le rapproche ou l'éloigne des zones de tension plus forte ou plus faible, pour en déduire les changements de condition de la vie du globe et des espèces qui l'habitent. C'est comme un hiver et un été cosmique, un levant et un couchant de la vie, — une alternance entre la variabilité et la stabilité. Mais ces alternances n'impliquent pas encore le *progrès*. Sur ces changements périodiques plane un facteur, — le travail chimique qui s'accomplit à la surface du soleil et dont l'effet est de soutirer des masses d'éther de l'espace des mondes, et par suite d'abaisser constamment la tension de la gravitation solaire, c'est-à-dire de favoriser le processus général de condensation. De ces faits combinés résulte une progression en spirale, dont toute notre science n'a pu jusqu'ici déterminer qu'un moment.

II. — La phase réceptive dépend, on l'a vu, des influences extérieures. La phase émissive est donnée par la réaction des centres sensitifs : elle constitue l'activité organique. Tandis que la sensation est une propriété fondamentale de la substance du monde — dans le sentiment de la douleur, notons-le bien, gît le principe d'*initiative* — l'intelligence est un produit de l'évolution, qui naît et prend fin. Elle

ne se montre que dans les organismes individuels; l'individualisation des organismes a été un événement considérable.

L'intelligence (nous devons entendre sous ce mot tous les processus de l'évolution organique que la chimie et la physique ne réussissent point à expliquer), c'est la faculté de s'appliquer aux impressions des sens venues du dehors, par une activité ayant un but, que cette activité s'exprime par des pensées ou des mouvements. Ici encore nous retrouvons nos deux phases, l'une réceptive-sensible, l'autre émissive-motrice. M. Vogt émet une nouvelle hypothèse selon laquelle, des excitations externes étant nécessaires à la perception (intuition) et des excitations internes à la représentation, le travail de débrouillement écherrait en définitive à des « sphères de sensation » situées dans les ganglions cérébraux centraux. Les organes des sens et les hémisphères seraient des appareils purement mécaniques. Chaque image aurait sa cellule mémorielle : il existerait des cellules mémorielles motrices; mais il faudrait rejeter l'expression de sensori-motrices, qui introduit le chaos dans le mécanisme cérébral. Bref, M. Vogt admet les localisations distinctes — mais non complexes. Ainsi, pour le sens optique, l'intuition se trouverait localisée dans les ganglions centraux, la représentation dans les hémisphères, et les premiers ne pourraient jamais être suppléés par les derniers.

Reste à savoir comment les deux phases réceptive et émissive sont liées l'une avec l'autre. Considérons, à cette fin, le monde animal. Le mécanisme, dans l'animal, est hérité; la communication entre les cellules mémorielles et les cellules motrices est préétablie. Dans l'homme, au contraire, elle se fait, et le mécanisme ne fonctionne pas dès le premier jour. L'homme, par là, se sépare de l'animal, autant que celui-ci de la plante. La venue de l'homme a été une révolution, mais non pas dans le sens d'une descendance en ligne droite. Si tous les êtres sortaient d'une unique cellule primitive, on verrait l'évolution se continuer du singe à l'homme [1]. Les combinaisons typiques existaient déjà dans les premières constellations cellulaires. Les espèces réussissent en raison de leur sensibilité adaptative; il se crée alors une sorte de modèle de l'espèce, dont tous les individus peuvent bien, d'ailleurs, ne pas posséder les qualités. Aussi le génie reste-t-il sporadique, en dépit de l'hérédité. L'homme moderne n'a pas dépassé le type arien-hellénique; nulle évolution dans la famille humaine, que l'anthropologie puisse constater. Le type est créé pour la durée entière d'une révolution solaire. C'est là, selon M. Vogt, la correction qu'il est convenable d'apporter au darwinisme, afin qu'il s'accorde avec les faits observés.

L'homme est le premier animal qui se soit affranchi de l'instinct.

1. Les singes sont des *attardés*, qui ne sauraient jamais réaliser le type de l'homme. M. Vogt accepte d'ailleurs l'existence d'un ancêtre anthropoïde, d'un intermédiaire entre l'animal et l'homme actuel.

qui ait délié le mécanisme par lequel la sensation est liée au mouvement : telle est sa caractéristique fondamentale. On peut invoquer à l'appui certains faits physiologiques, l'indépendance relative des centres de localisation dans le cerveau humain, le tardif développement de l'organe cérébral, etc. Il y avait là un danger pour la conservation de l'organisme, comme l'incapacité de l'enfant le prouve du reste ; il y fut paré grâce à une organisation nouvelle de l'intellect, et d'abord par la *correction expérimentale* et *éducative* qui consiste à transformer tout mouvement possible en mouvement ayant un but. Il suffit de citer l'exemple classique de l'enfant qui se brûle les doigts en touchant la flamme. Mais comment l'enfant en est-il venu à vouloir saisir le feu? Une sensation quelconque, plaisir, faim, etc., est toujours à la racine de ses actes. L'initiative, on ne saurait trop le dire, appartient aux centres émotionnels. Toute notre vie psychique repose donc, aussi bien que celle de l'animal, sur l'émotion. La séparation des deux règnes se manifeste dans l'ordre intellectuel pur, dans le développement des combinaisons de l'intelligence.

III. — Toutes nos actions ayant leur germe dans l'émotion, qui nous est imposée, le *pouvoir*, au sens kantien et idéaliste, n'existe pas. La volonté est le fruit d'une illusion heureuse : l'intelligence a caché le mécanisme aveugle de nos combinaisons de pensées derrière le sentiment agréable de notre création personnelle. Mais il répugne à l'homme de voir son propre squelette. Lorsque nous parlons de notre volonté, nous avons simplement conscience de l'antagonisme entre nos impulsions défensives et offensives : c'est toujours la plus forte qui l'emporte.

La responsabilité de l'homme n'en est pas moins réelle pour cela. Elle est créée par l'éducation, par la conscience que l'éducation nous a faite. La conscience consiste simplement dans les habitudes formées (le lien établi de l'émotion à l'action), et vaut ce que valent ces habitudes. En ce sens, il y a une conscience chez les animaux aussi. Or, ce que l'éducation fait pour l'individu, le législateur le fait pour la société : il crée une sphère d'émotions juridiques. On ne doutera point que le juge ait droit de punir, si l'on veut bien voir que la peine de l'enfant qui brûle ses doigts au feu, et celle de l'individu qui commet une action préjudiciable à l'intérêt social, signifient également une *correction expérimentale*. Le châtiment social n'est pas une expiation, mais un avertissement, une nécessité préservatrice. La société, elle aussi, est un organisme, et ce qui s'applique à l'individu s'applique à elle.

Il est grand temps que ces principes naturalistes viennent renouveler la science du droit. Le juriste de l'avenir ne considérera plus le criminel comme un être marqué par Dieu et sur lequel, en vertu de textes de loi, il doit exercer vengeance. Il deviendra éducateur. Il lui faudra être en même temps psychologue et historien, connaître la nature humaine et les lois de son évolution, aussi bien que

celles de l'évolution des sociétés. Les mesures préventives seront alors les plus importantes : le juge ne se bornera point à appliquer à l'individu la correction de l'expérience, il tendra, avant tout, à la diminution du crime.

Ce n'est pas en un jour que l'homme a réussi à s'affranchir de l'instinct (la preuve que l'animal y fait aussi effort, c'est qu'il est capable de dressage). Il peut mettre ses mouvements en accord avec ses pensées. De là, la langue des gestes, l'écriture, l'industrie, l'art. Se fabriquer des instruments, cela est spécialement humain. Toute esthétique se fonde, en définitive, sur la sensation, et, comme la sensation nous est inaccessible en son essence, inaccessibles nous sont aussi les lois suivant lesquelles elle est excitée par un assemblage de lignes, de formes, de couleurs, de sons. L'artiste naît tel; l'art ne s'apprend pas : il est spontané, et ne se développe point, sinon dans la technique.

La solidarité, c'est la loi des sociétés. Où s'abaisse le sens du droit, comme il arrive aujourd'hui dans le peuple allemand, apparaît un présage funeste pour l'avenir. La soif de domination est devenue entre les mains des hommes une épée à deux tranchants. En résumé, ni pessimisme, ni eudémonisme. La saine nature ne connait que l'effort vers la *liberté* et la *connaissance*. En chaque homme la puissance créatrice de la nature trouve son expression et se manifestent les chauds battements de pouls de la substance sentante.

Telles sont, exposées bien rapidement, les principales théories de M. Vogt, au moins comme je les trouve dans les études discursives dont se compose son dernier ouvrage. Il m'a paru qu'elles méritaient d'être connues de nos lecteurs.

LUCIEN ARRÉAT.

Herm. Lietz. DIE PROBLEME IM BEGRIFF DER GESELLSCHAFT, BEI AUGUSTE COMTE, etc. (Iena, 1891.)

M. H. Lietz a été bien inspiré de choisir pour sa thèse de doctorat le problème de la conception de la société chez Auguste Comte, et il faut le louer d'avoir montré à quel point les préoccupations sociales du maître ont fini par influencer, dans son système philosophique, les idées du géomètre et du physicien. Il n'est pas douteux que, derrière le positivisme de Comte, on retrouve sans peine, comme M. de Roberty l'a fait voir, le matérialisme sensualiste, et qu'on y peut retrouver aussi, avec M. H. Lietz, l'idéalisme — voire même, par conséquent, la métaphysique, — en ce sens du moins que la sociologie de Comte vise un état idéal de l'humanité, et qu'il en était venu à dépasser singulièrement ses prémisses relatives à la théorie de la connaissance. M. H. Lietz regrette que le maître, une fois arrivé au terme de ses spéculations, n'ait point fait un retour sur son système pour le reviser

et y mettre l'unité qui ne s'y rencontre plus. Il eût réussi peut-être à expliquer cette contradiction, en établissant, plus clairement qu'il n'a su le faire, la position de Comte dans l'histoire de la philosophie (le nom même de Saint-Simon ne se trouve pas dans sa thèse) : mais on ne pouvait guère exiger cela de lui. Il a exposé assez correctement, dans sa première partie, les idées sociales de Comte, et il en a présenté la critique avec modération dans la seconde. Il y garde l'attitude sympathique et respectueuse dont il convient de ne jamais se départir envers un penseur de premier ordre : il rend enfin à Comte la justice qui lui est due, et que la philosophie dite positive, en Allemagne, s'est donné le tort de lui refuser quelquefois.

L. A.

Dr Georg Geil. SYSTEM VON SCHILLERS ETHIK, NACH DES DICHTERS PHILOSOPHISCHEN ABHANDLUNGEN. — Strasbourg, 1890, pp. 32.

Dans quelle mesure Schiller est-il un disciple de Kant ? La doctrine morale qui tient une si grande place, non seulement dans les traités didactiques de Schiller, mais dans son œuvre lyrique et dramatique, est-elle simplement la morale kantienne ? Quelques esprits, soucieux de retrouver dans la littérature des Allemands l'influence de leur philosophie, ont tout récemment encore soutenu cette thèse. M. Geil nous met en garde contre cet excès de systématisation. Après Kuno Fischer, Tomaschek, Twesten et Ueberweg, il reprend la thèse contraire. Il insiste judicieusement sur les différences qui séparent le poète souabe du philosophe prussien ; et ce qu'il reproche à ses prédécesseurs, c'est de ne pas les avoir marquées avec assez de netteté.

M. Geil essaie de reconstruire, à son tour, la doctrine morale de Schiller. Il la trouve singulièrement neuve et déjà grosse d'idées qui ne semblaient nées que de notre temps.

La morale de Kant est empreinte d'une sorte de manichéisme encore très primitif. Elle divise l'homme en deux principes qui se le disputent : l'un radicalement mauvais, qui est la sensibilité ; l'autre essentiellement bon, qui est la raison. Entre ces deux principes le conflit est absolu. La moralité est le prix de la destruction entière en nous des appétits sensibles.

Le progrès que Schiller a fait faire à la théorie de la morale, est d'avoir montré une conciliation possible des deux principes, que Kant, avec une rudesse un peu barbare, avait séparés. La loi morale, telle que Kant la concevait, n'est pas compatible avec une liberté véritable. Une volonté moralement bonne est aussi asservie à la raison que la sensibilité à la joie ou à la douleur. L'impératif catégorique par sa grandeur même, nous humilie. Or une volonté libre ne saurait subir aucun despotisme, pas même celui de la raison. Mais réciproquement,

il n'est pas vrai que toutes les impressions sensibles fassent de la volonté qui s'y livre, une esclave : il en est qui l'affranchissent. Ce sont les impressions *belles*.

De même que, dans un objet *beau*, la donnée sensible est intimement pénétrée de raison, de même l'action que nous dictera le *sentiment* du beau sera d'elle-même raisonnable, bien qu'elle soit issue de la sensibilité. Le sentiment du beau nous dégage à la fois des entraves des sens et de la tyrannie de la raison. L'homme libre est celui qui a une *belle âme*.

Il faut donc faire l'éducation de la sensibilité en vue de la raison ; il faut, par l'habitude, embellir notre âme. C'est l'habitude des sentiments beaux qui est la moralité vraie. Car une âme belle fera sans effort ce que le stoïcien de Kant accomplit au prix d'une lutte pénible.

Le désaccord entre Schiller et Kant est donc éclatant. Kant, on s'en souvient, avait classé au nombre des principes d'action *matériels*, la morale du sentiment et la morale de l'éducation. Elles ne pouvaient dès lors servir, pour lui, de code de la moralité.

En admettant d'ailleurs que Schiller ait raison contre Kant, il ne s'ensuit pas que la morale kantienne soit entièrement fausse. Elle trouvera son application dans toutes les grandes crises de la conscience, qui font que dans les plus belles âmes l'équilibre de la raison et de la sensibilité est rompu. La morale kantienne n'est pas inexacte, mais elle n'est pas d'une portée générale. Elle est la morale de l'héroïsme, c'est-à-dire d'un cas psychologique particulier.

Mais, si, comme l'a cru toute la philosophie allemande, il y a un ordre moral dans le monde ; si l'harmonie universelle est intéressée aux actions de l'homme, il sera plus sûr, pour la conduite ordinaire de la vie, de donner à la sensibilité humaine elle-même une éducation qui lui épargne les luttes morales trop vives, et qui fasse que jamais il ne viendra d'elle une impulsion capable de troubler cet ordre.

Schiller croit, pour nous conduire, à l'attraction persuasive du beau plus qu'à l'autorité rationnelle du devoir. Par là il a commencé la ruine de la morale formelle ancienne, et il est devenu le fondateur des systèmes de morale réalistes de notre temps. C'est un mérite qu'on ne lui a pas assez reconnu, et que M. Gail, dans un louable enthousiasme pour son auteur, a mis très vivement en lumière.

CHARLES ANDLER.

P.-A. Bertauld. [illegible] IV. [illegible] [illegible] 1882.

[illegible]

1. Voy. [illegible]

le spiritualisme d'une façon toute particulière. D'après lui, il n'y a pas et ne peut y avoir en métaphysique de certitude absolue (p. 6, etc.); tout ce que le métaphysicien peut et doit faire c'est, employant une méthode rigoureusement scientifique, choisir parmi toutes les hypothèses possibles celle qui, étant exempte de contradictions, paraît être la plus probable (pp. 7, 29-35, 86, etc.). Le but que poursuit l'auteur est ainsi nettement défini : il s'agit d'une part de démontrer que les principales thèses du spiritualisme ne sont que des hypothèses, et que d'autre part, ces hypothèses sont, à tout prendre, les plus vraisemblables. — Ce programme est parfaitement légitime s'il est vrai, comme le veut M. Bertauld, que la méthode de la métaphysique soit la méthode scientifique et que, comme il aime à le répéter, toute question de métaphysique soit *affaire de science* (pp. 92, 174, etc.). Mais c'est précisément ce qui nous paraît bien contestable. D'abord de quelles sciences la métaphysique emploiera-t-elle la méthode? M. Bertauld, très mathématicien, ne lui fait pas l'honneur de lui attribuer celle des mathématiques. Si d'ailleurs la métaphysique pouvait l'employer, elle cesserait par cela même d'avoir ce caractère hypothétique qui, d'après l'auteur, est son essence propre. La métaphysique a donc pour méthode l'hypothèse telle que la pratiquent les sciences positives (p. 449-450). Cela étant, nous ne voyons pas trop quel peut être le domaine spécial de la métaphysique. Dire qu'elle s'occupe des hypothèses relatives aux principes, à l'absolu, au spirituel, serait se payer de mots, et M. Bertauld est trop mathématicien pour le faire, encore que cela arrive parfois aux mathématiciens. Quant à nous, il nous semble bien difficile de ne pas admettre que métaphysique et science ont au fond le même objet, et que leur opposition tient à une distinction radicale de méthodes.

Et puis quel rôle pourrait bien jouer une métaphysique non pas actuellement mais absolument hypothétique? Les hypothèses scientifiques ont leur utilité; ce sont comme autant de ponts jetés sur des fossés que le savant perdrait son temps à vouloir combler. En dehors de là, l'hypothèse ne peut pas servir à grand'chose; jamais une morale, par exemple, ne sera solidement assise sur une métaphysique hypothétique. Le désir de savoir, auquel la métaphysique doit répondre, ne serait même que médiocrement assouvi par un tel système; l'aura-t-on satisfait quand on aura répondu à un *pourquoi* par un *peut-être*?

Quelle est, en dernière analyse, la raison qui fait croire à M. Bertauld que toute métaphysique est irrémédiablement hypothétique? Il le dit très nettement (p. 29 et ailleurs) : c'est que le nombre des explications possibles, c'est-à-dire non contradictoires, est *indéfini*; de là l'impossibilité de les atteindre toutes, de savoir si celle qui paraît être actuellement la meilleure, est aussi la meilleure en soi. — Si M. Bertauld pense ainsi, c'est qu'il se heurte à la pierre d'achoppement de tout spiritualisme, de toute doctrine qui admet une réalité absolument indépendante de l'esprit, qui creuse, par conséquent, un abîme

infranchissable entre le réel et le possible. C'est bien là, nous semble t-il, le fond de la doctrine de M. Bertauld; il est, on l'a déjà constaté ici, résolument substantialiste, il ne ménage pas les entités en soi, et il est dans la logique du système en soutenant que *la constitution intime des choses, leur essence.... nous échappe et nous échappera toujours* (p. 456). Mais alors ce n'est pas au matérialisme que M. Bertauld devrait s'attaquer, c'est au rationalisme, à l'idéalisme sous toutes ses formes. Sa doctrine ne vient-elle pas aboutir à l'agnosticisme et ne met-il pas partout l'*incognoscible*, auquel il voulait *poser des limites exactes* (p. 455)?

Les conclusions générales de M. Bertauld ne diffèrent donc pas de celles du spiritualisme classique, et en cela nous ne pouvons être d'accord avec lui. Ce qui lui est propre c'est, nous l'avons dit, de présenter ces conclusions comme purement hypothétiques. De là l'obligation de réfuter les arguments par lesquels on a cru pouvoir les prouver à la rigueur. M. Bertauld a consacré son précédent volume à l'examen critique des preuves de l'existence de Dieu; celui-ci est spécialement dirigé contre les arguments destinés à prouver l'existence de l'âme et du libre arbitre. Les preuves de l'existence substantielle du moi données par Descartes (ch. II et III) et celles qu'ont ajoutées les philosophes postérieurs, Condillac (ch. III), Jouffroy (ch. IV), et d'autres (ch. V), ne trouvent pas grâce devant M. Bertauld; il les poursuit avec l'acharnement et la minutie d'un penseur convaincu et qui veut convaincre. Il y réussit souvent; cette partie du livre nous paraît être la meilleure. Nous noterons cependant qu'une bonne part des arguments qu'emploie M. Bertauld se trouvent déjà, peut-être sous une forme un peu plus ésotérique, dans la *Critique de la Raison pure* (*Dial. transc.*, l. II, ch. 1, *Paralogismes de la Raison pure*). L'auteur admet du reste, comme hypothèses vraisemblables, l'existence du principe pensant, l'immortalité et, au besoin, l'immortalité personnelle (p. 442, etc.). Nous craignons toutefois que sa théorie des atomes de pensée (140-141), assez voisins du πνεῦμα des anciens, ne rencontre pas, même à titre d'hypothèse, beaucoup d'adeptes.

Sur la question du libre arbitre M. Bertauld se sépare nettement de la majorité des spiritualistes; il est résolument déterministe. Pour lui, *liberté* signifie *autonomie*, absence de contrainte extérieure (ch. VII) — termes un peu vagues, remarquons-le, car M. Bertauld admet que l'organisme fait partie de ce qu'il appelle le *moi vrai* (pp. 170-171), — l'homme est libre à la manière du Dieu de Spinoza *qui agit par les seules lois de sa nature et sans être contraint par personne*, mais qui n'aurait pu produire ce qu'il a produit *ni d'une autre façon ni dans un autre ordre*.

Ce n'est pas sans raison que M. Bertauld nie, car on ne peut la nier plus décidément, la doctrine du libre arbitre; les arguments abondent, nombreux au fond, plus nombreux encore dans la forme. M. Bertauld a bien vu que le point vif du débat est la question des motifs; c'est là

qu'il a porté tous les efforts de sa dialectique (voy. surtout ch. VI, 2° et 3°); il a bien vu aussi que, pour sauver la liberté, il fallait sacrifier la définition spiritualiste du jugement, et ne pas le considérer comme un *fait purement intellectuel* (p. 273). Ne peut-on y renoncer sans que *la morale disparaisse dans le gouffre du scepticisme* (p. 283)? M. Bertauld ne le croit pas. Sur ce point encore nous ne sommes pas de son avis.

Tout cela ne nous empêche pas de reconnaître les qualités de son ouvrage, de rendre justice à la vigueur de l'argumentation, à l'éclat du style, à l'impartialité avec laquelle l'auteur expose les doctrines qu'il combat. Cependant — qu'on nous pardonne de revenir encore aux critiques — M. Bertauld nous parait injuste envers l'*ancienne psychologie,* quand il lui reproche (p. 57) *d'avoir attribué à l'âme le pouvoir de faire revivre, à elle seule, les images et les idées sorties de la claire conscience.* La nécessité de la permanence d'une trace physique pour la conservation du souvenir n'est-elle pas, au contraire, très nettement affirmée dans le περὶ μνήμης (450 a, 27)? — Est-il bien juste aussi d'affirmer (p. 122) que Descartes, *de son aveu même,* n'a répondu à *aucune* des objections de Gassendi? Descartes dit bien que ce dernier lui a proposé *quantité de telles questions.... qu'il ne s'est pas mis en peine de répondre à aucunes.* Mais *aucunes* n'a-t-il pas ici son sens primitif de *quelques-unes?* — Est-il bien conforme à l'esprit de la philosophie de Leibniz d'en faire un spiritualiste (p. 361), et l'interprétation spiritualiste de l'harmonie préétablie (pp. 400-401) n'est-elle pas un peu épaisse? — Enfin l'auteur, qui cite (p. 236) le mot de P.-L. Courier : « *Dieu, délivre-nous du malin et du langage figuré!* » ne l'oublie-t-il pas quelquefois et ne donne-t-il pas des métaphores et des comparaisons pour des raisons?

Voilà bien des réserves et des critiques de détail. C'est sans remords, toutefois, que nous les avons faites; les unes et les autres prouveront mieux que des éloges, que le livre de M. Bertauld est de ceux qui se font discuter et qu'il faut lire de près.

G. RODIER.

E.-S. Calvo. FILOSOFIA DEL MARAVILLOSO POSITIVO, 308 p. in-8, Madrid, 1889.

Voici un livre très curieux, et en beaucoup d'endroits très spécieux. Il côtoie la science sans sortir de la métaphysique, et c'est tant pis pour sa métaphysique. Mais il intéresse, autant par la variété des documents scientifiques dont il est rempli que par la façon dont il les accommode à sa thèse absolument idéaliste. Indiquons-en les données principales.

Le *merveilleux positif* est le seul qui puisse exister, et il existe, en effet, si par ces mots on entend, avec l'auteur, non pas l'inconnaissable, mais l'inconnu. On peut ainsi réhabiliter philosophiquement la

croyance aux miracles. De quel droit, en effet, contester l'existence possible, dans la nature, de lois inconnues, dont les effets peuvent suspendre ceux des lois connues? Le miracle n'est pas tout le merveilleux, mais une espèce dans le genre. Le caractère essentiel du miraculeux n'est pas d'être surnaturel, mais mystérieux, autrement dit inconnu. Partant, il faut accepter pour cette sorte de faits les mêmes preuves et les mêmes témoignages que pour les autres faits naturels.

Ceci posé, l'auteur nous montre l'existence positive du merveilleux successivement dans les faits de l'instinct, — de l'hallucination, — de la suggestion, — du pressentiment, — de la divination, — de la transmission de la pensée, — des apparitions et de la télépathie.

L'*instinct* peut se définir, quant à son mode de manifestation, une volonté consciente du moyen propre à réaliser une fin voulue par l'Inconscient. C'est un merveilleux auxiliaire, prêté, en vertu d'une mystérieuse suggestion, par un pouvoir supérieur, aux différents êtres, en proportion des nécessités de l'espèce et de l'inexpérience de la vie. Ce pouvoir, inconscient aux êtres, est en soi supraconscient. Ses obligés ne savent pas ce qu'il leur fait faire; mais, pour lui, il le sait parfaitement. Comme on le voit, l'auteur est un libre disciple de Hartmann.

Passons au merveilleux dans l'*hallucination*. Il est historiquement démontré. La production de ce phénomène a été attestée, entre autres, chez Socrate, par Platon et Xénophon. Les opinions se divisent seulement dans l'interprétation du fait. Les savants d'aujourd'hui l'expliquent par un état pathologique, opportun sans doute, mais incapable d'en être autre chose que l'occasion.

Certaines organisations ont le privilège des grandes visions. Un déséquilibre dans les humeurs peut-il produire de tels miracles? Pour comprendre Jeanne d'Arc, il faut mettre de côté tout ce qui touche à la physiologie : chez elle, comme chez sainte Thérèse, comme chez Socrate, comme chez les grands extatiques, il y avait un état spécial pathologique, et un effet de suggestion divine.

Le *sommeil hypnotique* est lui-même un fait connu de toute antiquité. Cette autosuggestion, propre à quelques tempéraments, et obtenue par les jeûnes, les veilles ou la tension forte et prolongée de l'esprit, a fourni à l'histoire des religions des faits bien surprenants ou bien dramatiques. C'est là un entrainement en tout semblable à ceux que les hypnotiseurs décrivent dans leurs ouvrages. L'hypnose ou l'hystérie ne jouent encore ici qu'un rôle accessoire et occasionnel : ce sont simplement de merveilleux cas de suggestion, des tentatives de l'Inconscient sur des âmes dûment préparées. A cet être mystérieux, à ce grand suggestionneur, doivent se rapporter la plus grande partie des crimes, comme aussi tous les progrès du monde, les grands dévouements et les grandes inspirations. Où on lisait « le diable », ou l' « ange gardien », il faut lire, comme le pense Ochorowitz, l' « Inconscient ». Ce qu'on appelait autrefois lucidité ou double vue, s'explique

maintenant par une transmission de la pensée. Nos savants ne voient là que des faits de somnambulisme naturel ou artificiel Mais cette explication n'en est pas une. Ce mystère, qu'il faut jusqu'à un certain point éclaircir, la *transmission de la pensée*, on doit l'étudier en lui-même, et en chercher résolument, non seulement les conditions, mais la nature positive.

C'est là un problème dont la solution n'embarrasse nullement l'auteur. Que sont, au fond, la pensée et la volonté? Des impulsions, des causes de mouvement dans le cerveau. Ce mouvement peut se transmettre, sous forme de très subtiles vibrations à un autre organe de volonté et de pensée, placé dans les conditions de les apprécier par le monoïdéisme ou l'isolement des impressions extérieures.

La loi de réversibilité de la force, deux fois transformée, est démontrée par le photophone, cet admirable appareil qui transmet la parole à distance en un rayon de lumière. Si le signe parole, si le mouvement verbal peut cheminer dans un rayon de lumière, et sans se décomposer, pendant plusieurs lieues, pourquoi le signe ou mouvement cérébral de la pensée ne peut-il pas arriver à un autre cerveau à travers un courant éthéré? L'idée a dans le cerveau son signe, sa propre image, indépendante du signe parole; et ces images sont égales dans toutes les langues. Le merveilleux n'est pas dans la transmission du mouvement, mais dans l'interprétation du signe, et nous voyons comment l'explication du phénomène est simplifiée par la théorie de M. Calvo. Dans les communications de cerveau à cerveau, c'est le signe universel, le signe image qui se transmet. On sait que les possédées de Loudun, comme les extatiques et les hypnotisés, entendaient, sans les parler, des langues étrangères; quelques somnambules ont déclaré aussi entendre la pensée, et non le langage.

Voilà, du même coup, démontrés comme faits positifs, la *divination* et le *pressentiment*. Ils se réduisent à des phénomènes de suggestion, ou de transmission d'une pensée (supérieure ou divine). C'est toujours une pensée ignorée, une image, une idée, un signe, qui vient frapper une partie de l'organisme. Il est d'ailleurs certain que la faculté divinatoire n'atteint jamais son plus haut degré de perfection que dans les types les plus achevés de moralité, ou quand de telles qualités aident à accomplir une grande mission. Les oracles révélaient leurs plus importants secrets aux meilleurs et aux plus sages des hommes, et pour les fins les plus utiles à eux ou à leurs semblables; l'Inconscient transmet ainsi ses avis salutaires à des âmes d'élite.

Les phénomènes étudiés de nos jours sous le nom de pressentiments et de télépathie comprennent aussi les *apparitions*. Est-ce quelque chose d'étrange et de contraire à la nature universelle que des êtres supérieurs à l'homme, s'il en existe, adoptent des formes et des organismes invisibles à nos faibles organes de vision et trouvent des moyens naturels de communication avec les hommes? Hypothèses sur hypothèses : l'auteur estime qu'il sera un jour démontré par les faits

que le principe actif (l'âme) qui régit les organes humains abandonne le corps physique, enveloppé dans de subtiles molécules qui lui forment un masque ou une figure, pouvant dans certains cas être vu et touché. Si l'âme, durant la vie terrestre, peut être, par certaines conditions pathologiques, mise en état de dominer son organisme, et de sortir quelque temps du corps pour réaliser à elle seule les actes de la vie, ne peut-elle pas user de la même liberté, après la mort du corps, pour apparaître, par attraction sympathique, à des personnes vivantes? Les faits d'apparition de vivants et de morts sont historiquement démontrés : reste à leur donner une certitude scientifique.

Est-ce à dire que ces divers phénomènes se comprennent bien, rien qu'avec la théorie scientifique des signes-images et l'hypothèse de l'ondulation éthérée les portant dans toutes les directions jusqu'à ce qu'elles rencontrent un cerveau disposé pour les recevoir? A l'hypothèse de l'éther doit s'ajouter l'hypothèse non moins scientifique, selon l'auteur, de Dieu, un ou multiple. Les forces naturelles qui ont produit l'homme ont pu produire aussi des êtres supérieurs, bons ou mauvais génies, capables de projeter leurs images ou fantômes perceptibles dans certaines conditions déterminées. Ils communiquent avec les êtres inférieurs par des mouvements éthérés, signes d'idées. Ils disposent sans doute du pouvoir de mettre la matière en mouvement et de dominer, invisibles, les éléments de notre monde. Ils savent tout de notre monde, et nous informent de ce qui se passe en des régions éloignées de nous. Que dis-je? le monde est leur représentation, et par eux la nôtre. Ils comprennent et dirigent l'immense symphonie de l'univers. L'homme qui participe déjà à la vie éthérée par la lumière y participera plus tard plus complètement, quand son âme sera dégagée des liens du corps.

Telle est cette philosophie de la suggestion, qui prétend expliquer le mystère par des faits positivement établis, sans doute, mais interprétés par une métaphysique bien confiante. Elle justifie les miracles, les oracles, les apparitions. Elle fait du monde une réalité à la fois actuelle et idéale. Elle met Dieu au centre du monde et en fait un serviteur des lois naturelles. Elle démontre la réalité du polythéisme ou du polydémonisme, dans l'antiquité comme au temps présent. Elle subordonne toutes choses, ici et ailleurs, à un déterminisme universel et nécessaire. Que devient, enfin, la liberté dans ce système? La collaboratrice de la tentation, de la grâce, de la suggestion de Dieu ou de l'Inconscient.

Ne sont-ce pas là des conceptions bien tentantes, et, à coup sûr, assez originales? Dans cette œuvre, tissue d'hypothèses et de faits scientifiques, la critique a peur de faire fausse route en se prenant elle-même au sérieux. En lisant le livre, on s'imagine faire un rêve absurde ou séduisant, et plus d'un, en le formant, se prendra à regretter de n'avoir fait qu'un rêve. Le merveilleux positif de M. Calvo témoigne, assurément, d'une dialectique et d'une fantaisie merveilleuses.

BERNARD PEREZ.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Rivista di Filosofia scientifica.

(Marzo 1890 — Giugno 1891.)

A. Agrestini. *L'unité de la matière.* — La loi périodique de Mendeleyeff, les travaux de Crookes, de Mills, de Reynolds et de Lockyer nous autorisent à considérer les éléments des diverses formes d'agrégation comme sortis d'une matière primordiale par voie d'évolution. Dans la genèse élémentaire des protiles, c'est l'hydrogène qui apparait la première forme des éléments connus, et ensuite, par l'effet insensible du refroidissement, naissent les agrégats atomiques toujours plus complexes des éléments successifs. Si la complexité des constructions élémentaires dépend de la température originaire, il est logique de penser qu'une action en sens inverse, par exemple celle de l'énergie calorifique ou électrique, un groupement élémentaire complexe doit se scinder en d'autres plus simples caractéristiques d'autres éléments. Les expériences de Lockyer et de Crookes sur la dissociation des éléments à haute température, d'un côté, et, de l'autre, celles de Crookes et de Hauer sur le fractionnement excessif de quelques terres rares, appuient fortement de telles hypothèses. La solution du grand problème de la transformation des éléments est donc aujourd'hui démontrée comme possible, et le jour de la réalisation du grand succès n'est peut-être pas très éloigné.

G. Dandolo. *La doctrine de la mémoire dans le sensualisme et le matérialisme français.* — L'auteur passe en revue les théories de Gassendi, Condillac, Destutt de Tracy, Bonnet, Cabanis, de la Mettrie. L'explication de Gassendi, qui d'ailleurs considère la mémoire comme une espèce, une restriction de l'imagination, ne se soutient pas au point de vue physiologique. Condillac est confus et incertain; il distingue trop, sans venir à une définition dernière et exclusive. Destutt de Tracy ramène, pour ainsi dire, la doctrine de la mémoire à la nébuleuse de la sensibilité. Bonnet opère des efforts me veilleux pour expliquer mécaniquement la mémoire : il n'y réussit pas, mais sa tentative est rappelée parmi les plus heureuses. Cabanis est profond et original, quand il parle de la réviviscence en vertu des *stimuli* sen-

soriels inconscients; mais sa doctrine a des défauts nombreux. De la Mettrie établit les bases de l'association plutôt que de la mémoire; pour la définir, il a recours à la sensation; mais, comme Destutt, il reste inférieur à son thème.

E. Tanzi. *Le Folk-Lore dans la pathologie mentale.* — Conclusion : 1° le délire est déterminé par l'apparition de l'hégémonie d'images et de tendances données, qui se résument dans la superstition et acquièrent le caractère d'un monospasme idéatique; 2° des images et des tendances semblables se trouvent, comme manifestation unique et incontrastée de l'intelligence, dans l'homme primitif, et elles s'héritent encore, mais affaiblies et latentes, dans l'homme développé; 3° entre le groupe de ces idées primitives et celui des plus récentes, se trouve, dans l'homme sain et développé, disparité d'énergie et antagonisme de fonction, tout à l'avantage de ces dernières; 4° la genèse clinique du délire consiste dans la victoire des tendances superstitieuses, qui reviennent en première ligne; ainsi se modifie le type de la constitution intellectuelle, qui, développée et sauvage en même temps, dégénère en une vraie caricature, et porte dans sa difformité la marque de l'origine morbide; 5° la suprématie des tendances superstitieuses s'effectue chez le paranoïque par une prédominance congénitale de développement, dans le fou non dégénéré par une paralysie survenue des fonctions supérieures. Le mysticisme, pivot de la théorie de l'auteur, est l'élément qui lui suffit pour différencier trois êtres : le primitif, le normal et le délirant; et, parmi les délirants, il distingue du dégénéré le non dégénéré.

G. Borelli. *Quel sera le terme de l'évolution psychologique de l'homme? Induction anatomo-physiologique.* — L'évolution de l'intelligence humaine, et, conséquemment, de la région antérieure de la tête, doit avoir des limites. Le cerveau antérieur aura atteint la limite extrême de son développement, quand l'angle sincipitofacial sera converti en angle droit. Pourquoi limite extrême? Parce qu'autrement l'équilibre entre la vie végétative et la vie intellectuelle serait détruit. Un poids plus grand du cerveau, non suivi, comme cela se voit, par l'accroissement proportionnel du système osseux, nuirait grandement à ses fonctions. Le front, avançant au delà des sourcils, restreindrait le champ de la vue. La face, écrasée par la région antérieure du crâne, serait moins apte à ses fonctions. Le prognathisme disparaîtrait au point de rendre les fonctions mandibulaires trop faibles pour l'alimentation. De plus (raisons psychologiques et morales), la vie intellectuelle ayant acquis une prédominance excessive, elle absorberait les grandes puissances vitales de l'économie. La vie ne serait plus possible sur cette planète, la science n'ayant plus de secrets pour l'homme, et le possible étant reculé au delà de toute imagination. L'intelligence humaine serait fatalement entre la folie et la mort.

E. Morselli. *Sur les phénomènes de crédulité par suggestion non hypnotique dans les personnes saines.* — Voici une étude qui appelle aussi bien l'attention des éducateurs que des psychologues. Les expériences de l'auteur ont porté sur les divers sens. Pour les sensations tactiles et musculaires : réveil des hallucinations cutanées et musculaires par suggestion imprévue, — sensation suggestive du souffle magnétique au cœur, — effets suggestifs de l'attraction ou souffle magnétique aux mains, — effets suggestifs produits par un objet magnétisé. Pour les sensations olfactives : réveil des illusions olfactives par suggestion imprévue; — effets suggestifs de l'odeur des objets magnétisés. Pour les sensations gustatives : réveil des illusions et hallucinations du goût, — effets suggestifs de l'eau magnétisée. Pour les sensations acoustiques : réveil des sensations auditives par suggestion, — effets suggestifs de l'objet magnétisé. Pour les sensations visuelles : suggestion des images lumineuses, — effets suggestifs de l'objet magnétisé. Pour les sensations organiques et viscérales (émotions) : réveil d'impressions organiques dans une partie du corps soumise à la magnétisation, — état suggestif d'anxiété respiratoire, — états émotifs par suggestion chez les sujets sains. Pour les suggestions motrices : effets moteurs suggestifs de la magnétisation, — expérience de l'attraction magnétique au dos. Dans ces divers phénomènes, rien de mystérieux; les cas de tromperie et de stimulation étant éliminés, on y trouve toujours des effets de *suggestion* et d'*autosuggestion* volontaire ou involontaire, du côté de l'observateur et du côté du sujet observé, la suggestivité et la crédulité.

G. Cesca. *Morale et métempirique : examen critiqu de quelques récentes opinions de A. Fouillée.* — Conclusion : De quelque manière qu'on examine le fait de la moralité et les sentiments moraux, on voit qu'il n'est pas besoin de recourir à des idées dépassant l'expérience. Il suffit simplement de reconnaitre la nécessité absolue, pour l'individu, sans laquelle et hors de laquelle il ne peut vivre. Comme la raison pratique n'est pas le fondement de la raison théorique, de même la pratique et la morale n'ont aucun besoin de spéculations transcendantes pour leur fondement : il leur suffit d'un monde humain social et de la réalité empirique. La métempirique reste purement et simplement un produit de l'anthropomorphisme, qui, combattu *par la critique*, et en opposition avec les plus sûrs résultats de la théorie de la connaissance, et n'ayant aucun rôle essentiel à remplir, finira par disparaitre.

C. Hanau. *Une équivoque dans la question du libre arbitre.* — La conscience commune confond le libre arbitre avec le pouvoir de réfléchir; elle a l'illusion du libre arbitre sans en avoir la certitude. Cette illusion est une conséquence de la même faculté réflexive qui, constituant le *moi*, en fait une individualité dont les éléments en deviennent à leur tour les manifestations. Etant donnée l'idée du *moi*, l'illu-

sion parait être nécessaire, et le sentiment de la responsabilité doit, semble-t-il, surgir naturellement, comme tous les autres sentiments qui dépendent de celui de la personnabilité propre, l'orgueil, par exemple, ou la vanité. L'homme est orgueilleux de son action, et il s'en vante, parce qu'en y réfléchissant, il l'attribue à son *moi*. Vu la nature de l'illusion, il est facile de voir pourquoi elle s'est maintenue avec tant de persistance : elle peut s'adapter à la réalité chaque fois qu'il est nécessaire. L'illusion morale est prompte à se transformer en vérité pratique.

G. MARCHESINI. *L'égoïsme et l'hédonisme dans la morale positive*. — En replaçant à son rang de manifestation naturelle et dans sa valeur morale l'égoïsme, on ne diminue en rien l'élévation de la vertu, tandis qu'en attribuant à celle-ci les limites du possible, l'occasion s'offre d'une activité tendant à la rehausser toujours davantage au delà de l'intérêt personnel. Ainsi se dépouille d'inutiles caprices le problème de la félicité à laquelle on ne peut assigner une valeur absolue. Sa valeur relative dépend essentiellement de la satisfaction et du nombre des besoins individuels. Plus est nombreuse la série des besoins satisfaits, plus est grande la félicité. Elle est un résultat de l'évolution des besoins, et en rapport avec l'égoïsme, tandis que la lutte des besoins individuels avec les besoins d'autrui fournit à l'individu l'occasion d'exercer les vertus de l'altruisme, sans se rendre malheureux. La vertu elle-même de l'altruisme, quand elle est bien constituée, devient un besoin, comme n'importe quelle vertu.

A.-J. DE JOHANNIS. *Lois physiques et lois sociales*. — Les lois sociales (la question de la liberté humaine est mise de côté) ont le même degré de rigueur et de rigidité que les lois physiques. Si la généralisation d'un fait au point d'en faire une loi était absolument applicable aux faits, on aurait, ce qui n'a pas lieu, l'uniformité d'un grand nombre de faits. Or, cette même variété que nous trouvons dans les divers faits psychiques et sociaux, nous la trouvons aussi dans les divers faits physiques. Ainsi la loi, soit physique, soit sociale, ne s'adapte jamais rigoureusement à aucun fait particulier.

Principaux articles : A. CAPELLI : *La mathématique dans la synthèse des sciences*. — G. D'AGUANNO : *La mission sociale de la femme d'après les données de l'anthropologie et de la sociologie* (2 articles). — G. FANO : *De quelques fondements physiologiques de la pensée*. — — A. JOVACCHINI : *L'âme des bêtes par rapport à celle de l'homme*. — B. LABANCA : *Questions universitaires : difficultés anciennes et nouvelles des études religieuses en Italie*. — L. MAGGI : *Le troisième œil de l'homme*. — G. MARCHESINI : *La représentation dans l'instinct ; Nécessité et causalité*. — F. MONTICELLI : *Le parasitisme animal*. — F. PIETROPAOLO : *Science et religion*. — M. PILO : *Essai sur le beau ; l'analyse esthétique*. — E. REGALIA : *Sur l'erreur du concept des émotions* (il a été rendu compte de cet article publié en brochure). — G. SERGI : *Recherches sur*

quelques organes des sens dans les antennes des fourmis. — E. Tedeschi : *Recherches sur la nature du baiser.* — G. Trezza : *Le pessimisme et l'évolution.*

Principaux comptes rendus : E. Morselli : *L'histoire naturelle de la création*, de E. Haeckel. — C. Camillo : *Analyse de la propriété capitaliste*, d'après A. Loria. — E. Morselli : *La philosophie de l'inconscient*, de A. Faggi. — G. Tarozzi : *L'évolutionnisme monistique et les idées-forces*, selon A. Fouillée. — E. Morselli : *Les formes mystiques et idéales du socialisme*, selon S. Cognetti de Martiis; *La philosophie de G. Bruno*, d'après F. Tocco. — G. Marchesini et E. Regalia : *Discussion sur la classification des émotions d'après la psychologie.* — F. Virgilii : *La psychologie des révolutions politiques*, d'après C. Lombroso et R. Laschi. — G. Tarozzi : *La philosophie de Bacon*, de Ch. Adam.

B. Perez.

Signalons dans le dernier semestre de l'année 1891, les articles suivants : G. Cesca : *L'animisme de G. Wundt.* — A. Faggi : *Essais sur la psychologie du sublime naturel.* — G. d'Aguanno : *L'abolition de la guerre comme effet de la transformation de la lutte pour l'existence.* — G. Sergi : *Sur quelques caractères du sens tactile.* — M. Pilo : *Le plaisir esthétique et la physiologie du beau.* — E. Morselli : *Un précurseur italien de Darwin.* — G. Tarozzi : *La psychogénie d'après Darwin.* — E. Morselli : *Le darwinisme et l'évolutionnisme.* — E. Tanzi : *Observations et expériences sur la psychologie de l'ouïe.* — G. Cardini : *Le problème de l'Inconnaissable et la philosophie scientifique.*

Dans le numéro de décembre, le dernier qui paraîtra de la *Rivista*, son savant directeur prend congé de ses lecteurs. La mort de l'éditeur P. Dumolard a entraîné celle de la *Rivista*.

C'est avec de sincères regrets que nous voyons disparaître ce sérieux et vaillant organe de philosophie expérimentale. M. Morselli peut se rendre cette justice, au moment où il voit son œuvre interrompue par la force des choses, d'avoir réuni autour d'une commune idée l'élite des penseurs de l'Italie, et d'avoir avec eux utilement travaillé. Nul doute, comme il le dit lui-même, que la *Rivista*, pendant ses dix années d'existence, n'ait grandement contribué à répandre la culture philosophique parmi les savants et la culture scientifique parmi les philosophes.

B. P.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

CHAIGNET. *Histoire de la psychologie des Grecs*. Tome IV. *L'école d'Alexandrie*. In-8, Paris, Hachette.

Dr SEGLAS. *Les troubles du langage chez les aliénés*. In-12, Paris, Rueff.

Cte A. DE GASPARIN. *Du surnaturel*. 2 vol. in-8, Paris, Calmann Lévy.

DELBŒUF. *L'hypnotisme devant les Chambres législatives belges*. In-4°, Paris, F. Alcan.

L. DEWAULE. *Condillac et la psychologie anglaise contemporaine*. In-8, Paris, F. Alcan.

SOREL (G.). *Les fondements scientifiques de l'atomisme*. Brochure in-8, Paris, Roger et Chernoviz.

REVEL. *Esquisse d'un système de la nature*. In-12, Lyon, Mougin.

CHARAUX. *De l'esprit et de l'esprit philosophique*. In-12, Paris, Durand et Pedone Lauriel.

DEJOB. *L'instruction publique en France et en Italie au XIXe siècle*. In-12, Paris, Colin.

ALHAIZA. *Catéchisme dualiste*. In-12, Paris, Carré.

FONSEGRIVE. *Éléments de philosophie*, tome II. In-12, Paris, Picard.

ŒLZELT NEWIN. *Die sittliche Dispositionen*. In-8, graz. Leuschner et Lubensky.

WEISENGRÜN. *Das Problem : Grundzüge einer Analyse des Realen*. In-8, Leipzig. Neumann.

R. SCHELLEWIEN. *Stirne und Nietzche : Erscheinungen der modernen Geistes und das Wesen der Menschen*. In-8, Leipzig, Pfeffer.

SIMMEL. *Enleitung in die Moralwissenchaft*. 1er Bd. In-8, Berlin, Hertz.

M. PILO. *L'estetica psicologica e la filosofia del bello di P. Mantegazza*. In-12, Milano.

SAGGI. *La religione e il suo avvenire secundo Hartmann*. In-8, Firenze, Civelli.

ASTURARO. *Gl'ideali del Positivismo e della filosophia scientifica*. In-8, Genova, Martini.

COSENTINI. *A. Galasso e le sue opere*. In-8, Benevento, Martini.

Un nouveau programme « provisoire » du *Congrès international de psychologie expérimentale* de Londres vient d'être publié en Mai. Le nombre des communications annoncées s'élève actuellement à 22. Nous rappelons qu'il s'ouvrira le 1er août prochain.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME XXXIII

REVUES GÉNÉRALES

NOTES ET DISCUSSIONS

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

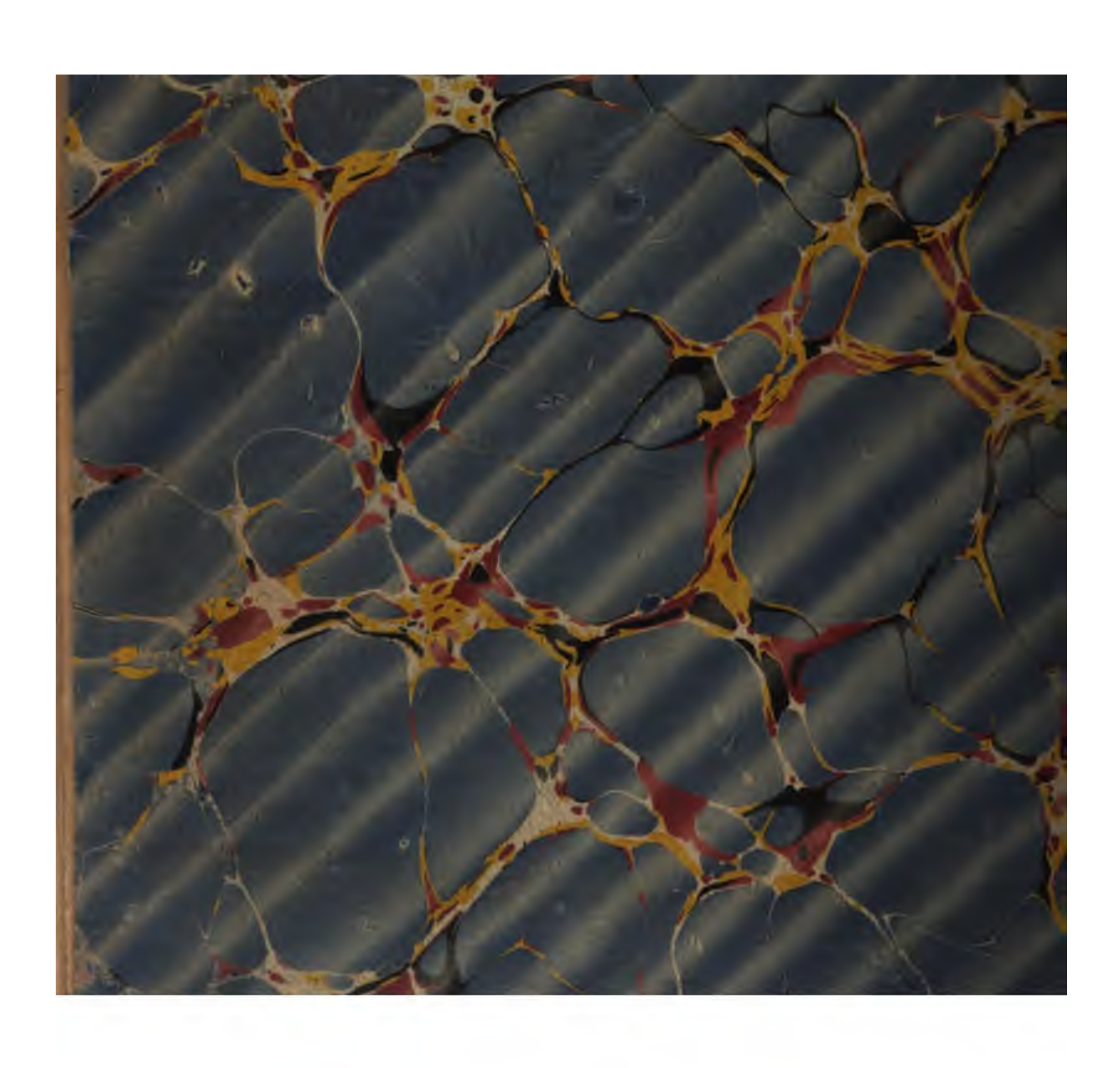
REVUE DES PÉRIODIQUES

LABORATOIRE DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

NÉCROLOGIE

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul Brodard.




Stanford University Libraries
3 6105 013 463 083

